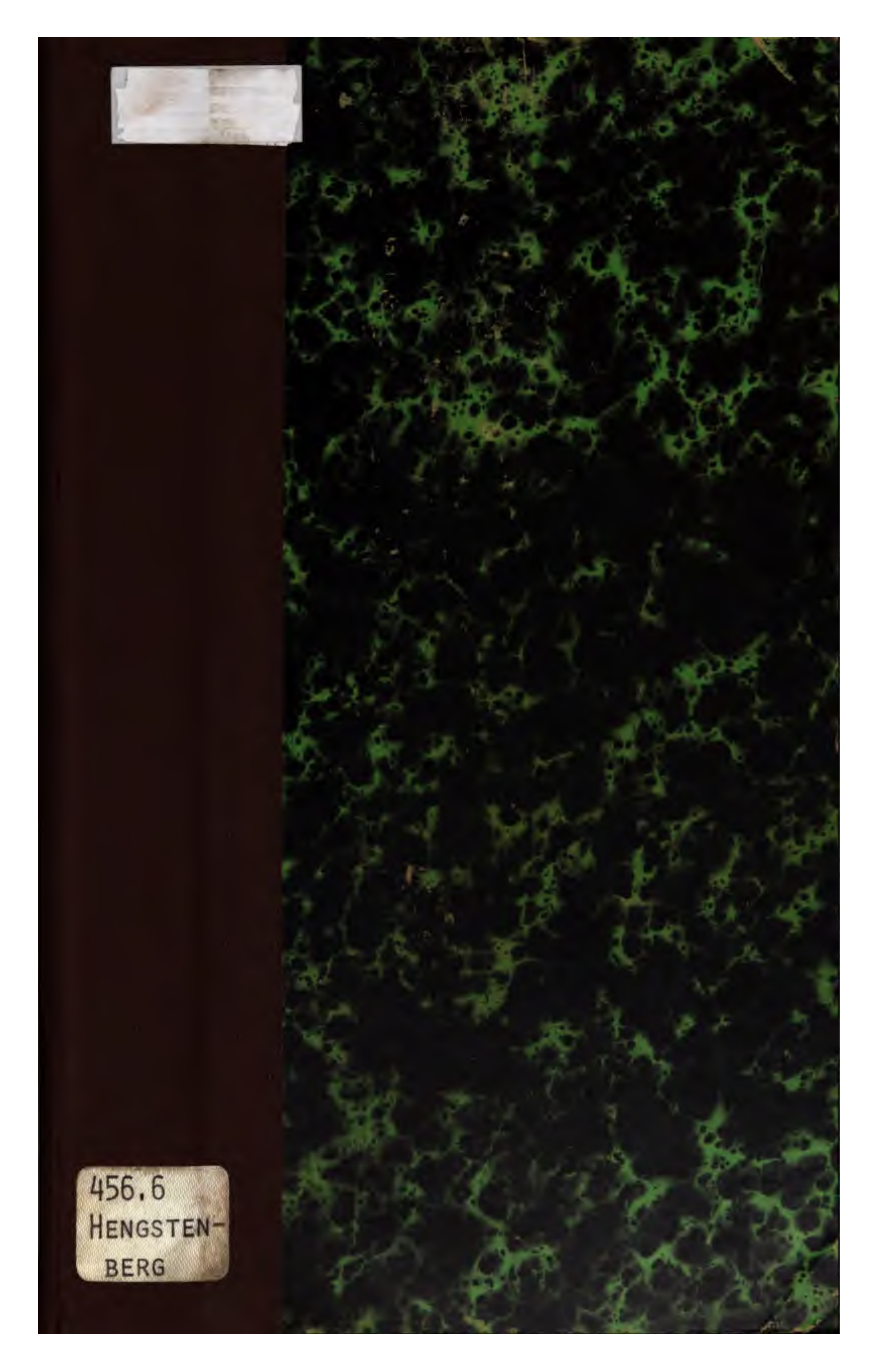
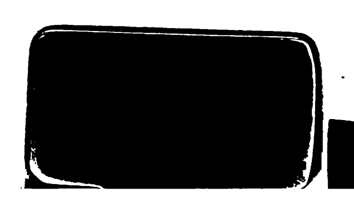



Deutsche
Buchhandlung
290 Broadway
NEW-YORK


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps CXIX.
160
כדברך
הבינני
JOH XVII.
17
ὁ λογος
ὁ σος
ἀληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.



200.

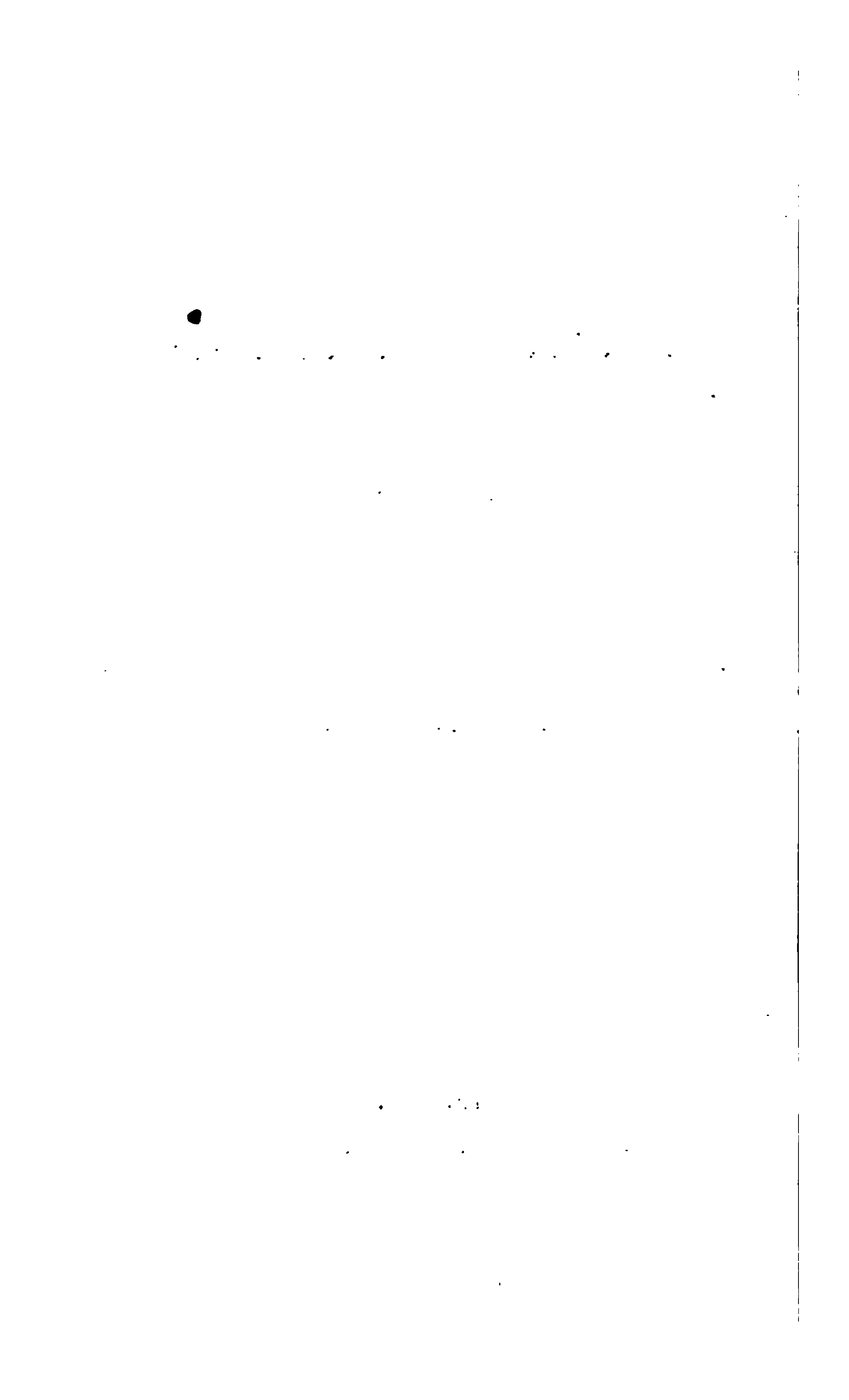
Das
Hohelied Salomonis

ausgelegt

von

E. W. Hengstenberg,
Dr. und Professor der Theologie zu Berlin.

Berlin, 1853.
Verlag von Ludwig Oehmigke.



Vorwort.

Der letzte namhafte Vertreter der kirchlichen Auslegung des Hohenliedes, J. H. Michaelis, schrieb im Jahre 1720. Seit einem Jahrhundert sind alle Mittel des Scharfsinnes und der Gelehrsamkeit aufgeboten die kirchliche Auslegung zu erschüttern. Auf der andern Seite ist für die im Glauben unternommene Schriftauslegung seitdem eine neue Bahn bereitet, so daß die früheren Arbeiten überall nicht mehr vollständig genügen können: die geschichtliche Auslegung ist zu ihrem Rechte gelangt. Grade bei dem Hohenliede hatte früher die Verkennung desselben auf die kirchliche Auslegung einen besonders verderblichen Einfluß ausgeübt, und die äl-

teren Leistungen sind hier, bei allem Trefflichen, welches sie im Einzelnen darbieten, doch im Ganzen eben so wenig genügend wie bei der Offenbarung des h. Johannes. Folge dieses Standes der Auslegung ist, daß aus dem practischen Gebrauche der Kirche das Hohelied fast entschwunden ist, ein Übelstand, der besonders in der allein auf die Schrift gegründeten Evangelischen Kirche nicht anders als schmerzlich empfunden werden kann, um so mehr, da auch in Bezug auf die heil. Schrift der Ausspruch gilt: „so ein Glied leidet, so leiden alle anderen Glieder mit."

Der Verfasser schrieb schon im Jahre 1827 in Erkenntniß dieses Übelstandes eine Abhandlung zur Vertheidigung der allegorischen Auslegung. Er beschäftigte sich dann im Jahre 1828 einige Monate mit den Vorarbeiten zur Abfassung eines Commentares. Er stieß aber damals auf Schwierigkeiten, denen er nicht gewachsen war, und gab vorläufig die Arbeit auf, mit dem festen Entschlusse jedoch, später, nach gewonnenen tieferen Einsichten in das A. T. wieder zu ihr zurückzukehren. Er findet jetzt Veranlassung sich zu freuen, daß er damals nicht voreilig seinen Plan ausgeführt hat. Was er jetzt bieten kann, ruht auf dem Grunde der ganzen Reihe von Schriftforschungen, die er

in der Zwischenzeit unternommen hat, und besonders stellen sich die Commentare über die Psalmen und über die Offenbarung Johannis ihm nunmehr als die unumgänglich nothwendigen Vorarbeiten dar. Bei Gelegenheit der Ausarbeitung des letzteren, die den Verf. veranlaßte sich von Neuem in das Hohelied zu vertiefen, und die ihn seine Süßigkeit kosten ließ und ihn mit der Empfindung seiner Herrlichkeit und mit dem Schmerze über seine Unzugänglichkeit für die Kirche erfüllte, wurde der alte Entschluß nach den von Gott verliehenen Kräften an der Heilung dieses Schadens zu arbeiten wieder lebendig. Die Frage, ob er vor oder nach der Bearbeitung der zweiten Ausgabe der Christologie ans Werk gehen sollte, wurde durch das Erscheinen der Schrift von Dr. Delitzsch entschieden. Es ist mir herzlich leid, daß ich mit diesem mir theuren Manne hier, wie auch in manchen andern Punkten, in denen er meint der von uns gemeinsam bekämpften Richtung Zugeständnisse machen zu müssen, nicht mehr Hand in Hand gehen kann, sondern ihn ernstlich bekämpfen und ihm ins Angesicht widerstehen muß. Ich darf aber wohl hoffen, daß dieser Gegensatz, so wie er nur ein partieller ist, so auch kein bleibender seyn werde, und jedenfalls steht das Wort Gottes hoch über persönlichen Rücksichten.

Es ist mein höchstes Bestreben gewesen die Auslegung ganz aus dem Gebiete des Rathens, der Einfälle herauszubringen, in dem sich die ältere kirchliche Auslegung vielfach, die moderne buchstäbliche fast durchgängig bewegt, wie schon daraus erhellt, daß unter den neueren selbstständigen Auslegern auch nicht zwei in den Hauptpunkten übereinstimmen. Ich habe überall nicht blos behauptet, sondern bewiesen, bewiesen besonders aus der Vergleichung des gesammten symbolischen Sprachgebrauches der Schrift; in dem sich der tieferen Forschung eine wunderbare Einheit und Klarheit kundgibt. Die Auslegung hat dadurch einen etwas schwerfälligen Charakter erhalten. Wer aber das: „Suchet in der Schrift," in sein Herz aufgenommen hat, wer nicht bloß mit dem Munde bekennt, sondern auch im Herzen überzeugt ist, daß wir darinnen das ewige Leben haben, wird sich dadurch nicht abschrecken lassen. Man wird wohl thun, die aus gutem Grunde zu Ende gestellten Abhandlungen schon einmal zu überlesen, ehe man an die Auslegung des Einzelnen geht. Besonders wird die Abhandlung: über den geschichtlichen Ausgangspunkt des Hohenliedes, dazu beitragen, daß man von vornherein den rechten Standpunkt gewinnt.

Aus den älteren kirchlichen Auslegern sind reichliche Auszüge mitgetheilt worden. Manchmal ist der Gesichtspunkt dabei der gewesen, daß sie Einzelnes besser gesagt hatten, als der Verf. es glaubte sagen zu können. Noch häufiger aber kam es darauf an, auf die breite Basis des Consensus hinzuweisen, welchen die kirchliche Auslegung vor der buchstäblichen voraus hat, die so völlig mit Unrecht sich zu ihren Gunsten auf die Abweichungen der kirchlichen Ausleger von einander berufen hat. Nach dem was der Herr von dem weisen Schriftgelehrten sagt, daß er aus seinem Schatze Neues und Altes hervorbringe, dient eine solche Nachweisung des Consensus mit der früheren kirchlichen Auslegung auch zur Legitimation des Auslegers. Wer nur Neues zu bringen weiß, ist eben dadurch gerichtet. Wer aber aus diesen Anführungen schließen wollte, daß es sich hier um eine Repristination handle, daß das von dem Herrn an die Spitze gestellte Neue vermißt werde, den bitten wir nur einmal das Ganze unserer Auslegung mit dem der Auslegung eines der unmittelbaren Vorgänger, z. B. Marck, J. H. Michaelis, die Berleburger Bibel zu vergleichen. Er wird sich bald überzeugen, daß hier nicht bloß einzelnes Neue vorliegt, sondern daß auch alles Alte neu geworden.

„Ist etwas Guts am Leben mein, so ist es wahrlich lauter Dein!" Der den Segen gegeben hat, der wird auch sorgen, daß er der Kirche zu gute komme, und daß die Keime des Verständnisses des Wortes Gottes, welche hier vorliegen, nicht von den Widerwärtigen zertreten werden.

C. 1, 1.

C. 1. V. 1. Das Lied der Lieder, welches dem Salomo. Wir haben hier gleich in der Ueberschrift ein heiliges Räthsel, wie ja auch die Ueberschriften der Psalmen so oft mit in den Kreis der heiligen Poesie hineingezogen sind, ebenso auch die Überschriften bei den Propheten nicht selten einen räthselhaften Character tragen. Nach der Analogie des ל in den Psalmenüberschriften, und namentlich des von Salomo verfaßten 72 Ps., ebenso auch nach der Analogie der Ueberschrift der Proverbien: „Die Gleichnisse Salomos, des Sohnes Davids, des Königes Israel", wird man das: welches dem Salomo, zunächst darauf beziehen müssen, daß Salomo Verfasser des Liedes ist. Man wird aber dabei nicht stehen bleiben dürfen, man wird annehmen müssen, daß ein Doppelsinn stattfindet, daß zugleich derjenige, der von sich sagte: „hier ist mehr denn Salomo", Matth. 12, 42, als der Gegenstand des Liedes bezeichnet wird. Darauf führt schon die Thatsache, daß in dem ganzen Liede, und schon gleich in V. 5, Salomo immer der Name des himmlischen Salomo ist, vgl. 3, 7. 9. 11. 8, 11. Darauf noch entschiedener der Umstand, daß das: „er küsse mich", womit in V. 2 das Lied beginnt, des Subjectes entbehrt, wenn dieß nicht in dem vorhergehenden Salomo gegeben ist — wie

ja auch in den Proverbien die Ueberschrift mit dem Buche selbst zusammenhängt. Darauf führt endlich auch das eingeschobene אשר, welches diese Ueberschrift von den Psalmenüberschriften trennt, in denen das bloße ל zur Bezeichnung des Verfassers gewöhnlich ist. Ebenso das nackte: dem Salomo, im Unterschiede von der Ueberschrift der Proverbien, wo Salomo näher bezeichnet wird als der Sohn Davids, der König Israels. Salomo nennt also in der Ueberschrift sich selbst als den Verfasser des Liedes, als seinen Gegenstand den himmlischen Salomo, zu dessen Vorbilde er bei seiner Geburt geweiht war *). — Daß das: das Lied der Lieder, s. v. ist als das herrlichste Lied, daß Luther richtig übersetzt hat: das Hohelied, bedarf keines Beweises, als jetzt allgemein anerkannt: die abweichenden Erklärungen, die nur aus Befangenheit und Interesse hervorgegangen waren, haben sich nicht halten können. Das: „welches dem Salomo", gibt den Grund dieser Bezeichnung an. Die Herrlichkeit des Liedes ruht auf seinem Gegenstande. Wie sollte nicht ein Lied hochherrlich seyn, welches den Fürsten des Friedens feiert und alle die Gnaden, die durch ihn der Gemeinde Gottes zufließen sollen? Ganz entsprechend ist Ps. 45, 2, wo es im Eingange eines Psalmes, der ebenfalls den himmlischen Salomo besingt, heißt: „mein Herz wallt von gutem Worte, ich spreche: meine Werke dem Könige." Die Güte des Wortes ist Folge davon, daß der S. den König schlechthin besingen will: sie beruht auf der Herrlichkeit seines Gegenstandes.

C. 1, 2 — 8.

Die Tochter Zion drückt ihre Sehnsucht aus nach der Ver-

*) Die Beziehung auf den Gegenstand wurde, wie es scheint, schon von den LXX erkannt, welche übersetzen: ᾆσμα ᾀσμάτων ὅ ἐστι Σαλωμών, wenigstens nach der wahrscheinlich richtigen Lesart der Vaticanischen Hdschr.

einigung mit dem himmlischen Salomo und sieht ihr in freudiger Hoffnung entgegen, V. 2—4. Sie redet die Töchter Jerusalems an, und beseitigt, was zu Zweifeln an der Erlangung jenes Heiles der Zukunft veranlassen konnte, V. 5. 6. Sie bittet den himmlischen Salomo, ihr den Weg zu zeigen, wo sie ihn finden kann, und in ihm Schutz und Schirm gegen die Hitze der Anfechtungen, der sie ausgesetzt ist, und erhält von ihm die Anzeige des Weges, V. 7. 8. — V. 7 und 8 sind mit V. 5 und 6 durch Gleichheit des Gedankens verbunden, ungeachtet der verschiedenen Einkleidung. Beide Abschnitte beschäftigen sich mit dem Abfalle des Volkes Gottes und der Strafe, die darauf gefolgt ist, der Knechtung durch die Weltmacht. Wenn die Sehnsucht nach dem Heilande in uns erwacht, so ist der zweite Gedanke der an unsere Sünde, welche scheidet zwischen uns und unserem Gott, die Frage, ob wir es nicht zu arg gemacht haben, ob nicht das verdiente Leid, das uns getroffen, ein unabwendbares ist, und wie wir es anzufangen haben, daß wir heilsfähig werden und jenes Hinderniß der Vereinigung mit dem Heilande überwinden.

V. 2. Er küsse mich von Küssen seines Mundes,
Denn besser ist deine Liebe denn Wein.
V. 3. Von Geruch sind deine Salben gut,
Ausgeschüttete Salbe ist dein Name,
Darum Jungfrauen lieben dich.
V. 4. Ziehe mich, so wollen wir dir nachlaufen.
Gebracht hat mich der König in seine Kammern.
Wir wollen frohlocken und uns freuen in Dir.
Wir wollen verkünden deine Liebe mehr denn Wein.
Rechtschaffenheiten lieben dich.

V. 5. Schwarz bin ich doch lieblich, ihr Töchter Jerusalems,
Wie die Zelte Kedars, wie die Zelttücher Salomos.
V. 6. Sehet mich nicht an, daß ich schwärzlich bin,
Denn die Sonne hat mich angeblickt.
Die Söhne meiner Mutter haben mir gezürnt,
Mich gesetzt zur Hüterin der Weinberge —
Meinen Weinberg, den ich hatte — habe ich nicht behütet.

V. 7. Zeige mir doch an, du den meine Seele liebt, wo weidest du?
Wo lässest du lagern im Mittag?
Daß ich nicht sey wie eine Verhüllte
Bei den Heerden deiner Genossen.
V. 8. Wenn du es dir nicht weißt, du Schöne unter den Weibern,
So gehe dir hinaus auf den Fußstapfen der Schaafe
Und weide deine Lämmer bei den Wohnungen der Hirten.

Wir haben eine Siebenzahl von Versen, zerfallend in drei Verse mit zehn Gliedern und vier V. mit vierzehn Gliedern, sieben in V. 5. 6., getheilt durch die 2 und 5, und sieben in V. 6. 7, getheilt durch die 4 und 3. Die Fünfzahl der Glieder in V. 2 und 3 hat absichtlich den gleichen Ausgang mit der Fünfzahl der Glieder von V. 4: lieben dich. Dadurch wird gleich zu Anfang des Liedes darauf aufmerksam gemacht, wie man zählen und messen soll. Auffallend ist die Uebereinstimmung in der formellen Anordnung mit Ps. 72. Wie hier zu Anfang erst zehn Glieder stehen, getheilt durch die doppelte fünf, dann 7 Glieder, getheilt durch die 2 und 5, so zerfällt Ps. 72 in zwei Strophen, eine von 10 V., getheilt durch die 5, und eine von 7 V., getheilt durch die 5 und 2.

V. 2. Der Wechsel der zweiten und der dritten Person ist ein für die Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung kaum zu lösendes Problem. Er führt auf ein ideales Verhältniß. Der Bräutigam ist zugleich abwesend und anwesend. In der Wirklichkeit ist er noch nicht erschienen, aber Glaube und Hoffnung anticipiren seine Erscheinung und bringen den Fernen nahe. In Bezug auf das: er küsse mich, bemerkt der heilige Bernhard: non nominat, quem amet, quia illos nosse non dubitat, utpote de quo frequens sibi cum illis soleat esse confabulatio. Aber das Subject ist Salomo aus dem ersten V., oder vielmehr durch die unmittelbar vorhergehende Nennung Salomos ist ein deutlicher Fingerzeig darauf gegeben, wen die Tochter Zion im Auge hat. Den Sinn hat Calmet recht gut angegeben: C'est la synagogue, qui s'adresse au Verbe lui-même. Elle lui dit: jusqu' à quand vous faites vous attendre? Toutes les promesses de vos Prophètes ne me satisfont pas; toutes les figures de votre loi ne remplissent point mon attente; c'est de vous seul dont j'espère le soulagement de mon ardeur et la fin de mes peines. In dem alten jüdischen Midrasch zum hohen Liede heißt es: „Moses lehrte sie das Gesetz, und was sie lernten vergaßen sie wieder. Da sagten sie zu Moses: O daß Gott sich wieder selbst zeigen wollte und uns küssen mit den Küssen seines Mundes, daß seine Lehre möchte befestigt werden in unseren Herzen. Moses sagte zu ihnen: dieß kann jetzt nicht geschehen, aber es soll geschehen in den Tagen des Messias, wie gesagt ist: ich will mein Gesetz in ihr Inneres legen und es schreiben in ihre Herzen." Er küsse mich von Küssen, steht für: mit Küssen von. Das מן hebt nicht selten „den Begriff des Theiles aus dem Ganzen hervor", vgl. Ewald §. 272 c. J. H. Michaelis schon richtig: uno tantum vel altero de osculis. Daß sie nur auf einen Theil des Ganzen Anspruch macht, zeigt wie herrlich die Küsse sind,

wie es ähnlich in dem Liede: ein Tröpflein von den Reben, heißt: Wer von dir möchte sehen nur Einen Blick, o Gott, wie wohl wär ihm geschehen, die Welt wär ihm ein Spott. Der Wein kommt als einer der liebsten Genüsse der Weltkinder in Betracht. Was die Braut hier dem Bräutigam gibt, das gibt der Bräutigam ihr zurück in Cap. 4, 10: „wie gut ist deine Liebe vor Wein.“

V. 3. Das לריח, dem Geruch nach oder in Bezug auf denselben, bestimmt die Sphäre der Güte. ריח ist der Geruch, den eine Sache aushaucht, nicht der Sinn des Riechens. Bei den Salben kommt eben hiernach nichts anderes in Betracht, als der liebliche Duft. Mit dem Geruch aber steht das Gerücht, der Name, der Ruf in Verbindung. Odores, sagt Gesenius, saepe ad famam transferuntur. „Ihr habt unseren Geruch stinkend gemacht,“ steht in 2 Mos. 5, 21 für: ihr habt uns einen schlechten Namen gemacht. In Pred. 7, 1 heißt es: „besser ist Name als gute Salbe.“ So ist also das: lieblich duften deine Salben, s. v. a. herrlich ist dein Name. Die Herrlichkeit des Namens aber hat die Herrlichkeit der Thaten zur Voraussetzung. Denn der Name ist der Ruhm, der aus den Thaten hervorwächst. Die Thaten wiederum sind nur Offenbarungen der Herrlichkeit des Wesens und der Eigenschaften. — Daß das: Von Geruch sind deine Salben gut, durch eine abgekürzte Vergleichung s. v. ist als: dein Name ist lieblich gleich duftenden Salben, oder daß sich unter dem Bilde der duftenden Salben der große und liebliche Name darstellt, wird im zweiten Gliede ausdrücklich gesagt. Da שם und שמן beide Mascul. sind, so wird man buchstäblich übersetzen müssen: als Oel bist du ausgegossen nach deinem Namen, das שמך der Accusativ, der so oft zur näheren Bestimmung der Sphäre steht. So schon J. H. Michaelis: sicut oleum effunderis nomine tuo. Grade so wie hier steht das שמך im Accus. in Ps. 83, 19: „und erkennen

mögen sie, daß du, mit deinem Namen, Herr, alleine der höchste bist über die ganze Erde." Der Gedanke ist: dein Name gleicht oder Du in deinem Namen, in dem die Herrlichkeit deines Wesens zur Erscheinung kommt, gleichst ausgegossener Salbe, die weithin ihren Duft verbreitet, vgl. Joh. 12, 3: „das Haus aber ward erfüllt von dem Geruche der Salbe." Die Herrlichkeit des Namens hat der himmlische Salomo gemein mit Jehova, dem Gotte Israels, dessen Herrlichkeit in ihm zur Erscheinung kommt, von dem Salomo sagt in 1 Kön. 8, 42: „sie werden hören von deinem großen Namen und von deiner mächtigen Hand und von deinem ausgereckten Arm," und in V. 43: „auf daß alle Völker auf Erden deinen Namen erkennen, daß sie auch dich fürchten wie dein Volk Israel," und ebenfalls im Blick auf die Messianischen Zeiten Jesaias in C. 26, 8: „auf deinen Namen und dein Gedächtniß geht das Verlangen der Seele." — Folge der Herrlichkeit des Namens und des darin sich abspiegelnden Wesens des himmlischen Salomo ist, daß die Jungfrauen ihn lieben. Die hier erwähnten Jungfrauen kommen auch in Ps. 45, 15 vor. Sie sind dort identisch mit den Lilien und den Geliebten in V. 1, den Königstöchtern und Herrlichen in V. 10. Es sind die Völker, die zu der Vermählung mit dem himmlischen Salomo, zur Aufnahme in sein Reich bestimmt sind. Die עלמות, adolescentulae, wie LXX und Vulg. es richtig wiedergeben, nicht purae illibataeque virgines, stehen in C. 6, 8 den Gemahlinnen entgegen als Candidatinnen des Ehestandes. Parallel unserm V. ist Ps. 45, 8: „Du liebest Gerechtigkeit und hassest Bosheit, darum hat dich gesalbt, o Gott, dein Gott, mit Freudenöl mehr als deine Genossen." Daß dort nicht im Allgemeinen die Rede ist von der Freude, die Gott dem Könige wegen seiner herrlichen Eigenschaften und Thaten gewährt, sondern speciell von der Freude, die ihm aus der großen Anzahl der

herrlichen Bräute erwächst, die Gott ihm zuführt, zeigt der folgende V.

V. 4. Luther übersetzt das erste Glied: zeuch mich dir nach, so laufen wir. Daß man aber vielmehr verbinden muß: Ziehe mich, so wollen wir dir nachlaufen, nach dem Vorgange der LXX und Vulg., zeigen die Accente, zeigen die gleich anzuführenden Parallelst., in denen überall das bloße Ziehen vorkommt, in keiner das nach damit verbunden ist, zeigt der Sprachgebrauch, in dem das nachwandeln gewöhnlich ist von dem Verhältniß zu Gott und zu den Götzen, z. B. 5 Mos. 13, 5: „hinter dem Herrn eurem Gott sollt ihr wandeln und ihr sollt ihn fürchten und seine Gebote bewahren und auf seine Stimme hören und ihm dienen und ihm anhangen," vgl. 1, 36. 4. Mos. 32, 11. 12, und in dem auch das nachlaufen vorkommt, רוץ אחרי, 1. Kön. 19, 20. 2 Kön. 5, 20. — Das: ziehe hat die übermenschliche Natur des himmlischen Salomo zu seiner Voraussetzung. Es geht davon aus, daß er gleich Gott, der in uns wirket das Wollen und das Vollbringen, eine geheime Macht über die Gemüther ausübt. Die Braut ist schon gezogen, sonst könnte sie nicht verlangend ausrufen: „er küsse mich mit Küssen seines Mundes." Aber sie weiß, daß sie für den Fortgang das Ziehen ebenso nothwendig hat wie für den Anfang. Dieß einfache: ziehe mich, hat eine Reihe von Nachklängen in der heiligen Schrift hervorgerufen. Hoseas sagt in Cap. 11, 4: „mit Stricken der Menschen (Michaelis: quibus ingenui homines, non bruta aut bestiae trahuntur, Ps. 32, 9) zieh ich sie, mit Seilen der Liebe." Jeremias in C. 31, 3: „Ich habe dich je und je geliebt, darum zog ich dich zur Liebe (nicht: aus Liebe, vgl. 2, 2). Der Heiland sagt in Joh. 6, 44: „Es kann Niemand zu mir kommen, es sey denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat." Und in Joh. 12, 32: „Und ich wenn

ich erhöht werde von der Erde, will ich sie alle zu mir ziehen." — Das: wir wollen dir nachlaufen, bezeichnet den Eifer in der Nachfolge, vgl. Ps. 119, 32: „Den Weg deiner Verordnungen will ich laufen." Parallel sind die zahlreichen Stellen des N. T., in denen der Herr von seiner Nachfolge redet, z. B. Matth. 16, 24. Dann auch Apoc. 14, 4: „Diese sind es, welche dem Lamme folgen, wohin es geht." Ein Räthsel, an dessen Lösung sich die buchstäbl. Auslegung vergeblich abgemüht hat, ist der Wechsel des Numerus: ziehe mich, so wollen wir laufen. Er erklärt sich nur daraus, daß die Person, welche im Singular redet, eine ideale ist, daß sie in der Wirklichkeit eine Vielheit unter sich befaßt, und soll grade denjenigen einen Stein des Anstoßes in den Weg legen, die geneigt sind sich durch die Einkleidung täuschen zu lassen. Ganz ähnlich und mit gleicher Absichtlichkeit tritt nicht selten in den Psalmen, die sich auf den leidenden Gerechten beziehen, plötzlich die hinter der idealen Einheit verborgene reale Vielheit hervor, vgl. z. B. Ps. 16, 10. 69, 27. 71, 20, Stellen, die um so mehr analog sind, da in diesen Psalmen die Mitbeziehung auf das Ganze der Kirche unverkennbar ist. Auf einen ähnlichen Wechsel des Numerus in 4 Mos. 22, 6: „vielleicht vermag ich, daß wir es schlagen und ich es vertreibe", wo der König als Repräsentant des Volkes redet, weist schon Michaelis hin. — Der Wunsch: ziehe mich, findet seine Befriedigung, oder vielmehr, gewünscht wird nur, was eben sich anbahnt. So schließt sich also das zweite Glied: es brachte mich der König in seine Kammern, leicht an das erste an. Es wird vorausgesetzt, daß die Erscheinung des himmlischen Salomo bereits erfolgt ist. In diese Zeit versetzt sich der S. im Geiste, wie das gradeso in Ps. 45 geschieht. Wenn eine Jungfrau in die innersten Gemächer des Königes geführt wird, so steht die Vermählung unmittelbar bevor. — Den Commentar zu dem dritten Gliede: wir wollen frohlocken und uns freuen in dir,

gibt Jes. 25, 9: „und es spricht" (das Volk Gottes in der Zeit des Heiles): „siehe da unser Gott, auf den wir harrten, und er erlöset uns, dieß ist der Herr, auf den wir harreten, lasset uns jubeln und uns freuen über sein Heil." Angespielt wird auch auf unsere St. in Ps. 118, 24: „dieß ist der Tag, den der Herr gemacht, lasset uns jubeln und fröhlich seyn in ihm" — nicht an ihm, wie die Vgl. der Grundst. dieß zeigt. — Den Sinn des vierten Gl.: wir wollen verkünden deine Liebe mehr denn Wein, hat schon Michaelis richtig angegeben: Wie die Zechenden von der Lieblichkeit des Weines zu reden pflegen, also gedenken wir der Süßigkeit deiner Liebe. Ueber הזכיר, immer erwähnen, gedenken, nie preisen, vgl. m. Comm. zu Ps. 20, 8. 71, 16. — In dem fünften Gliede stehen die Rechtschaffenheiten f. die Rechtschaffenen, wie schon die LXX erkannten (εὐθύτης ἠγάπησέ σε) und was nur die Befangenheit der buchstäblichen Erklärer verkennen konnte, denen dieser Sinn natürlich unbequem war. Adverbialisch kommt das מישרים nie vor, vgl. m. Comm. zu Ps. 17, 2. 58, 2. 75, 3. Als Abstractum statt des Concrets steht es wie hier in Ps. 17, 2: deine Augen mögen schauen auf Rechtschaffenheit (es geht voran in V. 1: höre Herr auf Rechtschaffenheit), wofür Ps. 11, 7 parallel ist: den Rechtschaffenen schauet sein Antlitz. Auch das führt darauf, daß die Rechtschaffenheiten Subject sind, daß es zu Ende der ersten Fünfzahl der Glieder heißt: Jungfrauen lieben dich. Den Jungfrauen dort entsprechen hier die Rechtschaffenheiten, s. v. a. wer nur rechtschaffen ist.

V. 5. Die Braut sagt, sie sey schwarz und doch lieblich. Magnus hat im Interesse der buchstäblichen Erklärung behauptet, das שחורה heiße braun, braunroth. Allein dann müßte in C. 5, 11 von einem braunrothen Raben die Rede seyn. Die Schwärze ist nach dem folg. V. durch den Sonnenbrand des Elendes, der von Gott verhängten Trübsale hervorgerufen worden,

die darin gipfeln, daß das Herrscherthum von Priestern der Welt unterworfen ist, daß die Fürstin unter den Heiden und die Königin in den Ländern nun dienen muß, Klagel. 1, 1. Parallel ist C. 30, 28 des Buches Hiob, dem das Hohelied gewiß nicht durch Zufall in dem Hebräischen Canon des A. T. folgt, das sich, wenngleich nicht ausschließlich, doch mehr auf das Ganze der Kirche bezieht, als dieß jetzt gewöhnlich angenommen wird: „Geschwärzt gehe ich einher, nicht durch Sonne," vorher: „mich überfielen die Tage des Elendes." Beides ist Ausdeutung des Namens Hiob, der Befeindete. Parallel ist ferner Klagel. 4, 8: „Ihre Gestalt ward dunkel vor Schwärze, daß man sie auf den Straßen nicht kennt." Zur Erläuterung der Einkleidung bemerkt treffend Calmet: Cet entretien est fort naif et fort naturel: lorsque de jeunes personnes sont ensemble, leurs discours ne roulent guères que sur leur ajustement, leur parure, leur visage, leur teint. L'épouse dit donc aux filles de Jerusalem u. s. w. Und in Bezug auf die Sache Ainsworth: „bisher die erste Rede der Kirche zu Christo, ausdrückend ihren Glauben und ihre Liebe. Nun folgen ihre Worte an die Töchter Jerusalems gegen die Aergernisse, welche entstehen möchten aus den Leiden und Schwächen der Kirche." — Die Anrede wird an die Töchter Jerusalems gerichtet. Diese treten uns in einer ganzen Reihe von Stellen des Hohenliedes entgegen, vgl. 2, 7. 3, 5. 10. 5, 8. 16. 8, 4. Den Schlüssel für die Lösung des heiligen Räthsels, das uns in dieser Benennung vorliegt, können wir aus Ezech. 16, 61 um so mehr mit Zuversicht entlehnen, da das ganze Capitel in unverkennbarer Abhängigkeit vom Hohenliede steht. Es heißt dort: „Du wirst an deine Wege gedenken und dich schämen, wenn du deine großen und kleinen Schwestern zu dir nehmen wirst, die ich dir zu Töchtern nehmen werde, aber nicht aus deinem Bunde," d. h. nicht weil Erfüllung deiner Bundespflichten dir Anspruch darauf gäbe.

Hävernick bemerkt z. d. St.: „Nicht blos Sodom und Samaria, die bisher genannten Schwestern des Bundesvolkes, sondern alle älteren und jüngeren Schwestern ergreift es als sein Eigenthum, zu ihm gehörig, und Jehovah macht sie zu Töchtern desselben. Jerusalem in dieser neuen Verbindung ist die Mutterstadt einer unendlich reichen Zahl von Tochterstädten, von ihm geht aus das Heil, und um dasselbe sammeln sich die Völker, um eingepflanzt zu werden in das Reich des Herrn. So ist nun das gestörte Verhältniß zwischen der Theokratie und dem Heidenthum wieder aufgehoben und die Verachtung und Schande Jerusalems verwandelt sich in Ehre und Herrlichkeit.“ Dann ist Ps. 87 zu vergleichen, dessen Grundgedanke der ist: Zion wird dereinst die Geburtsstätte der Völker, des höheren Daseyns der Heiden werden, ihre geistl. Mutterstadt, bes. V. 5: „Und von Zion wird gesagt: Jeder ward geboren in ihr,“ und V. 6: der Herr wird zählen beim Aufschreiben der Völker: dieser ward geboren daselbst.“ Die gegebene Deutung, die besonders durch C. 3, 10 dringend gefordert wird, liegt um so näher, da der Sprachgebrauch, wonach Töchter die abhängigen Ortschaften genannt wurden, selbst bis in die Prosa eingedrungen ist, vgl. 4 Mos. 21, 25. Richt. 11, 26. 1 Chron. 7, 28. Die Töchter Jerusalems hier sind identisch mit den Jungfrauen, die den himmlischen Salomo lieben, in V. 3, nur daß unter diesen auch Zion selbst mit begriffen ist. Als Commentar dient Jes. 2, 3, wo in der Zeit des Heiles viele Völker hingehen zu dem über alle Berge erhöhten Berge des Herrn und sagen: „Kommt und lasset uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jacob, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Pfaden; denn von Zion wird Gesetz ausgehen und des Herrn Wort von Jerusalem.“ Im Wesentlichen das Richtige hat schon Ainsworth, nach dem die Töchter Jerusalems die Freunde Christi und seiner Kirche sind, obgleich noch nicht vollkommen unterrichtet in

den Wegen des Herrn. Diese geistlichen Töchter Jerusalems werden hier gestärkt gegen das Aergerniß des Kreuzes, welches sie so leicht verleiten kann zum Schaden ihres eignen Heiles die verborgene Herrlichkeit der Kirche zu verkennen und an den Wegen ihres Gottes irre zu werden. — Die Vergleichung mit den Zelten Kedars geht auf den ersten Punkt, das: schwarz bin ich. Die Kedarener sind ein Arabischer Stamm. Von den Zelten der Araber sagt Troilo: „Sie haben schwarze Zelte von lauter schwarzharichten Ziegen.“ Diese dunklen und groben Zelte bieten einen melancholischen Anblick dar. Dagegen die zweite Vergleichung bezieht sich auf das: „und doch lieblich“, auf die hinter dem Kreuze verborgene Herrlichkeit der Kirche, welche sich kundgibt in der trotz ihrer Sünden fortdauernden Erwählung, in der Schaar lieblicher und erhabner Persönlichkeiten, die uns an der Schwelle des N. B. entgegentritt u. s. w. In dieser ihrer Lieblichkeit gleicht die Tochter Zion den Zelttüchern Salomos. Der vorbildliche Salomo hatte kein Zelt noch Zelttücher. Er wohnte in seiner Königsburg. Wie lieblich und prächtig die Zelttücher des himmlischen Salomo sind, das folgt aus der Herrlichkeit desjenigen, der unter ihnen wohnt, aus der Hoheit der Kirche, die er dort bei sich aufnimmt, vgl. das יריעות von den Zelttüchern des Zeltes der Kirche in Jes. 54, 2, aus der Pracht der Zelttücher der vorbildlichen Stiftshütte, 2 Mos. 26, 1 ff., vgl. 2 Sam. 7, 2.

V. 6. In V. 5 wurde abgemahnt, daß man sich nicht allein an die Schwärze halte, daß man auch die hinter derselben verborgene Lieblichkeit ins Auge fasse. Hier wird die Schwärze erklärt und auf ihren Grund zurückgeführt. Die Tochter Zion nimmt die Schuld davon allein auf sich, sie schneidet alle Schlüsse ab, die daraus zur Verkleinerung ihres Gottes gezogen werden konnten, sie beseitigt alles, was die Sehnsucht der Heiden nach der Theilnahme an seinem Reiche, nach der Aufnahme in die

Gemeinschaft seines Salomo schwächen konnte. Sie hat ihren Weinberg nicht bewahrt und hat demzufolge durch ein gerechtes Verhängniß, das die Herrlichkeit ihres Gottes nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr ins Licht stellt, die Weinberge ihrer Brüder hüten müssen. — Die Sonne, nicht nach ihrer leuchtenden, sondern nach ihrer brennenden Qualität, ist Bild der Anfechtungen, der Leiden und Trübsale. So kommt sie vor in Jes. 49, 10: „sie werden weder hungern noch dürsten, sie wird keine Hitze noch Sonne stechen", Ps. 121, 6. Math. 13, 6: „als aber die Sonne aufging, ward es versengt," vgl. V. 21: „wenn sich Trübsal oder Verfolgung erhebt," Apoc. 7, 16: „es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze," 16, 8. 9. Die Hitze als bildliche Bez. der Anfechtungen und Leiden auch Jerem. 17, 8. 1 Petr. 4, 12. — Daß durch die Söhne der Mutter nicht etwa, wie Ewald meint, Stiefbrüder bezeichnet werden, sondern leibliche Brüder, zeigen Stellen wie 5 Mos. 13, 7: „wenn dich verleitet dein Bruder, der Sohn deiner Mutter," Ps. 50, 20. 69, 9: „entfremdet ward ich meinen Brüdern und fremd den Söhnen meiner Mutter." Brüder der Tochter Zion sind nach der an der Spitze ihrer Offenbarungen stehenden Lehre von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechtes, seiner Abstammung von einem Paare, alle Völker, in dem ersten Buche Mose's sehr bezeichnend die Familien der Erde genannt. Den ersten Rang in der Feindschaft aber nahmen, besonders in der Zeit der Abfassung des Hohenliedes und vor dem Aufkommen der großen Asiatischen Weltreiche, die Brüder der Tochter Zion im besonderen Sinne, Edom Ammon Moab ein. Diese erscheinen unter dem Namen der Söhne der Mutter Israels schon in 1 Mos. 27, 29: „Dienen werden dir Völker und anbeten dir Nationen, sey ein Gebieter deinen Brüdern und anbeten mögen dir die Söhne deiner Mutter," vgl. V. 37: „alle seine Brüder gab ich ihm zu Knechten." In Ps. 88, 9 erscheinen dieselben Völker unter

dem Namen der Bekannten: „Du hast entfernt meine Bekannten von mir, mich ihnen gesetzt zum Gräuel." Wollte man hier allein diese Völker unter den Söhnen der Mutter verstehen, so würden sie jedenfalls nur als der hervorstechendste Theil für das Ganze der feindlichen Heidenwelt gesetzt seyn. Besser aber wird man annehmen, daß die Bezeichnung zunächst von dem engeren Verhältniß entlehnt ist, daß aber auch die Brüderschaft im weiteren Sinne, die Brüderschaft in Adam und Noah dadurch mit befaßt wird. Zu dem: haben mir gezürnt, eig. sind entbrannt wider mich, vgl. Jes. 41, 11: „siehe es werden beschämt und zu Schanden werden alle die entbrannt sind wider dich," in der Anrede gegen Israel. — Die zürnenden Brüder haben die Tochter Zion zur Hüterin der Weinberge gesetzt. Bei diesem Geschäfte hat sie des Tages Last und Hitze getragen und ist von der Sonne schwarz gebrannt worden. Die Weinberge, als das köstlichste Besitzthum, vgl. Hos. 2, 17, repräsentiren das Besitzthum überhaupt. Die feindliche Heidenwelt tritt in die Fußstapfen Aegyptens, vgl. 2 Mos. 1, 11. 13. 14, wo namentlich von „aller Arbeit auf dem Felde" geredet wird, knechtet Israel und zwingt es, in ihrem Interesse zu arbeiten. In Jerem. 52, 16 heißt es: „Und von den Geringen des Landes ließ Nebucadnezar übrig zu Winzern und Ackerleuten," die zum Vortheil ihrer Herren die Weinberge hüten und die Aecker bebauen mußten, vgl. Nehem. 9, 36. Und in Jes. 61, 5, in der Ankündigung, wie die Plätze der Tochter Zion und der Welt gewechselt werden sollen: „Die Söhne der Fremde werden eure Ackerleute und Weingärtner seyn." — Durch die Worte: meinen Weinberg hab' ich nicht behütet, denen das Vorhergehende nur zur Einleitung und Vorbereitung dient, erhält das Geheimniß des Kreuzes der Kirche seine Lösung, das: sehet mich nicht an, daß ich schwärzlich bin, seine Begründung, die Verwunderung über die Knechtsgestalt der Kirche, sammt

den Zweifeln an der Realität des Reiches Gottes und der Herrlichkeit des Gottes Israel, die sich daran knüpfen, ihr Ende. Stellt sich das Leiden Zions als ein gerechtes Gericht dar für seinen Abfall, so kann es nicht ferner seinem Gotte verkleinerlich seyn, so stellt es vielmehr seine Herrlichkeit ins Licht, und ladet die Heiden ein, sich dem himmlischen Salomo anzuschließen, der ihnen die Pforte zu seinem Reiche eröffnet. Der Weinberg ist auch hier individualisirende Bezeichnung des Besitzes. Der Weinberg des Herrn ist Israel, Jes. 5, 7, der Weinberg Israels ist der Herr, vgl. Ps. 16, 6: „Mein Besitz fiel mir in Wonne, auch ein schönes Erbe ward mir": der Besitz des S. ist der Herr mit seinen Gütern und Gaben. Sachlich parallel ist Neh. 9, 35—37: „Und sie haben dir nicht gedienet in ihrem Königreiche und in deinen großen Gütern, die du ihnen gabest, und in dem weiten fetten Lande, das du ihnen dargelegt hast, und haben sich nicht bekehrt von ihrem bösen Wesen. Siehe wir sind (darum) heutiges Tages Knechte, und im Lande, das du unsern Vätern gegeben hast, zu essen seine Früchte und Güter, siehe da sind wir Knechte innen. Und sein Einkommen mehret sich den Königen, die du über uns gesetzet hast, um unserer Sünden willen, und sie herrschen über unsere Leiber und Vieh nach ihrem Willen, und wir sind in großer Noth." — Das: meinen Weinberg, welcher mir, ist nicht überflüssige Breite, sondern weist nachdrücklich hin auf die Köstlichkeit dieses so schmählich vernachlässigten Besitzthums, vgl. Ps. 73, 25: „wer ist mir im Himmel, und neben dir verlang ich keinen auf Erden." — Daß die Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung bei diesen beiden V., die jeder buchstäblichen Erklärung spotten, ganz im Finstern tappen müssen, braucht nicht näher nachgewiesen zu werden. Was sie vorbringen, macht nur den Eindruck des Stotterns der Verlegenheit.

V. 7. Verleb. V.: „Hier wendet sich die Braut mit Ver-

lassung der Menschen wieder zu ihrem Bräutigam, als dem getreuen Hirten der Seelen, 1 Petr. 2, 25, unter der Person einer Schäferin, durch eine überaus zärtliche Ansprache." Die Tochter Zion hat mit den Lämmern, die sie weidet, nach dem Vorbilde der Stammmutter Rahel, die nach 1 Mos. 29, 9 mit den Schaafen ihres Vaters kam, denn sie war eine Hirtin, schwere Unbill erlitten. Sie hat für ihre Schaafe keine Weide gefunden, keinen Schutz gegen die Hitze. Es ist ihr gegangen wie Jerem. 50, 6. 7 geschrieben steht: „Umkommenden Schaafen glich mein Volk, ihre Hirten führten sie in die Irre, auf den Bergen irrten sie, von Berg zu Hügel gingen sie, vergaßen ihr Lager. Alle die sie fanden aßen sie, und ihre Feinde sprachen: wir verschulden uns nicht, darum daß sie gesündigt gegen den Herrn, die Wohnung der Gerechtigkeit, und den Herrn ihrer Väter Zuversicht." Aehnlich nun wie Israel in Ps. 119, 176 zu dem Herrn fleht: „ich irre wie ein verlorenes Schaaf, suche deinen Knecht" — das Irren Bezeichnung der Heillosigkeit — richtet hier die Tochter Zion die wehmüthige Bitte an den himmlischen Salomo, daß er ihr den Weg zeigen möge, auf dem sie mit ihren Lämmern unter seine Hirtensorge gelangen, bei ihm Schutz finden kann gegen den Sonnenbrand der Trübsale, unter dem sie beinahe verschmachtet ist. — Der himmlische Salomo soll der Tochter Zion anzeigen, wo er weidet. Die allein passende Bedeutung wo wird für das איכה durch das Kthib in 2 Kön. 6, 13 gesichert, ebenso durch das für das Hohelied so besonders beachtenswerthe Syrische. Das Weiden bezeichnet die Hirtensorge im Allgemeinen, besonders aber im Unterschiede von dem folgenden: lagern lassen im Mittag, die Fürsorge für Speise und Trank, vgl. Jes. 49, 10: „sie werden nicht hungern noch dürsten, und nicht stechen wird sie Gluth und Sonne, denn ihr Erbarmer wird sie führen und an Wasserquellen sie pflegen." Das Weiden kommt von irdischen Königen vor in 2 Sam. 5, 2. 7, 7.

Ps. 78, 70. 71, von dem Gotte Israels in Ps. 23, 1. Jes. 40, 11. Ez. 34, 13—15, von dem Messias, der den Gegensatz des irdischen und des himmlischen Königthums aufheben soll, wie hier in Micha 5, 3: „und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Herrlichkeit des Namens des Herrn" — der große König ist so innig mit Gott verbunden, daß die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majestät ihm angehört — „und sie wohnen, denn groß wird er seyn bis zu den Enden der Erde." Den Ausgangspunkt für die bildliche Darstellung hier scheint übrigens 1 Mos. 37 gegeben zu haben, wo Joseph seine Brüder sucht, vgl. bes. V. 15: „Und es fand ihn ein Mann und siehe er war irrend auf dem Felde, und der Mann fragte ihn und sprach: was suchest du. V. 16. Und er sprach: meine Brüder suche ich, zeige mir doch an, wo sie weiden." — Der himmlische Salomo soll der Tochter Zion ferner sagen, wo er lagern läßt im Mittag. Um Mittag, als die Zeit des stärksten Sonnenbrandes, läßt der Hirt im Orient die ermüdete Heerde im Schatten und an kühlen Wassern sich lagern. Darin erblickt schon David in Ps. 23, 2: „auf grünen Auen lagert er mich, an Wassern der Ruhe pfleget er mich," ein Abbild der Zeiten der Erquickung, welche der himmlische Hirte den Seinen, wenn sie durch den Sonnenbrand des Leidens ermüdet sind, bereitet. Als Bild der Leidensgluth kam die Sonne in V. 6 vor. — Die Tochter Zion nimmt die Hirtensorge des himmlischen Salomo in Anspruch, damit sie nicht sey gleich einer Verhüllten bei den Heerden seiner Genossen. שלמה nach dem Syr. und nach Dan. 1, 10: damit nicht. Die Verhüllung hat an mehreren Stellen des A. T. ganz unläugbar die Bedeutung der Beschämung. So in Jerem. 14, 3: „sie sind beschämt und in Schanden und verhüllen ihr Haupt," in Jes. 53, 3, wo das Angesicht verbergen im Parallel. steht mit: verachtet seyn, in Mich. 3, 7: „und es schämen sich die Seher und erröthen die Wahrsager,

und sie alle haben den Bart verhüllt, denn es ist keine Antwort Gottes" — sie stehen beschämt und auf den Mund geschlagen da, weil ihre angeblichen Weissagungen durch den Erfolg Lügen gestraft worden sind —, in 3 Mos. 13, 45: „der Aussätzige, an dem die Plage ist, dessen Kleider sollen zerrissen seyn, und das Haupt soll entblößt seyn, und den Bart soll er verhüllt haben, und unrein, unrein soll er rufen," wo das, was der Aussätzige ausruft, den Commentar bildet zu dem symbolischen Acte der Verhüllung. Man verhüllte sich zum Zeichen der Schaam, so weit es anging, um das Athemholen freizulassen, bis unter die Nase: daher die Erwähnung des Bartes. In Jes. 22, 17: „der Herr bedecket dich bedeckend, verhüllt dich ganz und gar," übersetzt Jonathan: operiet te ignominia, und Vitringa bemerkt: efficiet ut nomen tuum obscuretur ac vilescat et probro atque ignominia obtegatur. Die Schaam und Beschämung wird hier durch die Verhüllung überhaupt bezeichnet. Das Gesicht brauchte nicht ausdrücklich genannt zu werden, da die übrigen Theile ohnedem bedeckt sind. Stellen wie diese nun, vgl. noch Esth. 6, 12. 7, 8, geben uns einen sichern Ausgangspunkt: auf sie gestützt, behaupten wir bis auf weiteres, daß die Verhüllung überall die Bedeutung der Beschämung und des schimpflichen Zustandes hat, und die nähere Untersuchung der für andere Bedeutungen angeführten Beweisstellen berechtigt uns dann, die vorläufige Behauptung in eine definitive zu verwandeln. In Ezech. 24, 17. 22. kommt die Verhüllung neben Aeußerungen der Trauer vor, aber daraus folgt noch nicht, daß sie an sich Ausdruck der Trauer war. Die Beschämung, welche ihr Gesicht nicht sehen lassen darf, war auch hier an ihrem Orte, so gewiß als alles Leid in der Schrift als Strafe betrachtet wird, als ein Finden der Missethat durch den gerechten Gott. Aus 1 Mos. 38, 15 ferner: „Und Juda sah sie, und hielt sie für eine Hure, denn sie bedeckte ihr Angesicht," hat man geschlossen, daß es Sitte der

schlechten Personen gewesen, sich zu verhüllen, und danach dann das: wie eine Verhüllte, erklärt durch: wie eine feile Dirne. Allein das Verhüllen ist auch hier Zeichen der Schaam und Beschämung. Daß Thamar sich verhüllte, dadurch zeigte sie nach Juda's Meinung, daß sie etwas zu thun bereit war, dessen sie sich zu schämen hatte. Sie aber hatte in der That einen anderen Zweck bei der Verhüllung, und auch die Meinung Juda's hat nicht zur Voraussetzung, daß das die gewöhnliche Weise der schlechten Personen war, die ja auf die mannigfachsten Weisen sich kund geben konnten. So zeigt sich also, daß die Erklärung: wie eine feile Dirne, keine Berechtigung hat. Das vielmehr steht fest, daß gleich einer Verhüllten diejenige ist, die sich zu schämen hat, die sich in einem Zustande befindet, der ihrer unwürdig ist, daß den besten Commentar zu dem: gleich einer Verhüllten, die Worte des Jeremias Klagel. 1, 1 bilden: „Die eine Fürstin unter den Heiden und eine Königin in den Ländern war, muß nun dienen." Die Braut will nicht ferner wie eine Verhüllte seyn bei den Heerden der Genossen des himmlischen Salomo. Daß die Genossen die Könige der Erde sind, zeigt Ps. 45, 8: „mit Freudenöl mehr als deine Genossen," vgl. 1 Kön. 3, 13, wo es in Bezug auf den vorbildlichen Salomo heißt: „Und auch Reichthum und Ehre gab ich dir, so daß nicht ist wie du einer unter den Königen." Die Heerden der Genossen sind ihre Völker. Dem: gleich einer Verhüllten seyn bei den Heerden der Genossen, entspricht das: von den Brüdern zur Hüterin der Weinberge gesetzt werden in V. 4. Sachlich parallel ist Klagel. 1, 3: „Juda ist gefangen im Elend und schwerem Dienst; sie wohnet unter den Heiden und findet keine Ruhe; alle ihre Verfolger halten sie übel." Eine unverkennbare Anspielung auf unsere St. liegt vor in Jerem. 6, 2. 3, wo die Tochter Zion als eine schöne Frau erscheint (נאוה hier in V. 5), gegen welche Hirten kommen mit ihren Heerden, heidnische Könige

mit ihren Völkern. „Die Schöne und die Wonnige, der gleiche ich (vgl. Hohesl. 7, 8), die Tochter Zion." So spricht in V. 2. die Tochter Zion in selbstgefälliger Beziehung auf das Hohelied, wo sie gleich wieder in V. 8 als die Schöne unter den Weibern angeredet wird. „Wider sie" — entgegnet der Prophet in Demüthigung ihres Stolzes und Vernichtung ihrer selbstgefälligen Träume ebenfalls aus dem Hohenliede — „werden kommen Heerden und ihre Hirten." — Die völlige Unfähigheit der buchstäblichen Erklärung zur Lösung ihrer Aufgabe tritt uns auch bei diesem Verse recht deutlich entgegen. Die ihr folgen, wissen nicht, was sie sagen sollen, und irren unsicher und verlegen hin und her. Delitzsch z. B. bemerkt: „Die Tochter des Landes hat keinen Begriff von dem Geschäfte eines Königs. Ueber den Beruf eines Hirten als den schönsten und höchsten reicht ihre Einfalt nicht hinaus. Sie denkt sich den Hirten der Völker als Hirten der Schaafe." Das wäre doch wirklich eine maaß- und beispiellose Stupidität. In Bezug auf den folgenden V. bemerkt Delitzsch: „Auf eine so thörichte Frage an den König halten sich die Frauen des Hauses für befugt, selbst zu antworten." Sie geben „ihr eine nichtssagende Antwort, nach welcher die schöne Hirtin nicht mehr und nicht weniger weiß wie zuvor." Und ein Buch, das solche thörichte Fragen und nichtssagende Antworten enthält, soll ein würdiger Bestandtheil des Wortes des lebendigen Gottes seyn!

V. 8. Statt: wenn du es dir nicht weißt, hat Luther nach dem Vorgange der LXX (ἐὰν μὴ γνῷς σεαυτήν) fälschlich: kennst du dich nicht. Das dir weist darauf hin, daß das Wissen oder Nichtwissen für die Braut von großem Interesse, vgl. 1 Mos. 12, 1. 22, 2. 2 Mos. 34, 1. Hängt es doch davon ab, ob sie verschmachten muß ferner in dem Sonnenbrande der Trübsale, oder gelagert wird an Wassern der Ruhe. Die Anrede: du Schöne unter den Weibern, erklärt Jarchi richtig:

du Schönste unter den Völkern. Was hier in Folge der Personifikation Israels als Weib oder Jungfrau als Schönheit sich darstellt, das erscheint anderwärts unter dem Namen der Rechtschaffenheit, so in der Weissagung Bileams in 4 Mos. 23, 10: „es sterbe meine Seele des Todes der Rechtschaffenen," dann in 5 Mos. 32, 15. 33, 5. 26, wo Israel unter dem Namen Jeschurun erscheint, der sich von ישר unterscheidet wie das Nomen propr. vom Appellativum. Was in meiner Schrift über Bileam in Bezug auf die Rechtschaffenheit bemerkt wurde, d. h. die der Norm des Guten adäquate Beschaffenheit, das gilt auch von der Schönheit hier: in Bezug auf die Rechtschaffenheit und in Bezug auf die Schönheit findet das: „Ist etwas Guts am Leben mein, so ist es wahrlich lauter dein," und das: „was hast du, das du nicht empfangen," volle Anwendung: „Die Rechtschaffenheit ist ein Product der Anstalten, die der Herr unter ihnen errichtet, der Offenbarung seines heiligen Willens, die er ihnen in seinem Gesetze gegeben, der Vergebung der Sünden, die er an die Darbringung der Opfer geknüpft, der Ertheilung seines Geistes, welcher stets in seiner Gemeinde und nur in ihr lebendig und geschäftig ist." — Will die Tochter Zion unter die Hirtensorge des himmlischen Salomo kommen, so muß sie hinausgehen auf die Fußstapfen der Schaafe. Ein doppeltes Moment ist hier mit einander verbunden, das Ausgehen, und dann das Einhergehen in den Fußstapfen der Heerde: denn das: gehe aus in den Fußstapfen der Heerde, ist concis gesagt für: gehe aus und gehe in. Das: gehe aus, spielt hier, wie in Ps. 45, 11, an auf 1 Mos. 12, 1, wo das: „gehe dir aus deinem Lande aus," zu Abraham gesprochen wird, vgl. dort V. 4. 5, wo wie hier das יצא vorkommt. Dieß: gehe aus, hat für die Gemeinde des Herrn ewige Wahrheit. Jeder Heilsgenuß ist für sie dadurch bedingt, daß sie ausgeht aus der Gemeinschaft der Welt, aus ihrem natürlichen Wesen. Je herrlicher eine andre-

chende Heilsepoche ist, desto lauter erschallt das: gehe aus, das also am lautesten sich vernehmen ließ im Angesichte der Erscheinung des himmlischen Salomo. — Ausgehend soll die Tochter Zion zugleich einhergehen in den Fußstapfen der Heerde. Die Heerde ist die wahre Heerde. Unter dem Bilde der Heerde erscheint im A. T. nach dem Vorgange von Ps. 23 häufig das Volk Gottes, Ezech. 34, 31. Micha 7, 14. Joh. 10, 16. Wer im Angesichte der Zeit des Heiles den Weg des Heiles finden will in der Kirche Gottes, der darf ihn nicht erst auf eigne Hand suchen, er findet eine von Anbeginn an gebahnte Straße vor, auf der die wahre Gemeinde Gottes zu allen Zeiten gewandelt, was von ihm verlangt wird, ist nur, daß er helle Augen hat, um ihre Fußstapfen wahrzunehmen, und den guten Willen in ihnen, in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams und der Glaubensmänner aller Zeiten, vgl. Hebr. 11, zu wandeln. Eine Anspielung auf unsere Stelle liegt in Röm. 4, 12 vor, wo Abraham als der Vater derjenigen bezeichnet wird, die in den Fußstapfen seines Glaubens wandeln. Ebenso auch in 2 Cor. 12, 18 und in 1 Petr. 2, 21, wo, was hier von der Heerde gesagt wird, auf Christum übergetragen wird als die wahrhaftige Concentration der Heerde: „er hat euch ein Vorbild gelassen, daß ihr sollt nachfolgen seinen Fußstapfen.“ Dem Gedanken nach stimmt Hebr. 6, 12 überein: „daß ihr nicht träge werdet, sondern Nachfolger derer, die durch Glauben und Geduld ererben die Verheißungen.“ — Die Tochter Zion soll ferner, wenn sie zur Theilnahme an dem Heile und Reiche des himmlischen Salomo gelangen will, ihre Lämmer (eig. ihre Zicklein) weiden bei den Wohnungen der Hirten. Die Hirten sind die guten Hirten, solche, von denen in Jerem. 3, 15 geschrieben steht: „und ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen, und sie weiden euch mit Erkenntniß und Einsicht.“ Von den schlechten Hirten gilt, was der Herr sagt in Joh. 10, 8: „alle die vor

mir gekommen sind, die sind Diebe und Räuber gewesen." In der Nähe dieser Hirten soll die Gemeinde, die hier nach dem Vorbilde Rahels als Hirtin erscheint, ihre zarten Lämmer weiden, ein Beispiel nehmend an ihnen und ihrer Hirtensorge, ihren Weisungen und Winken folgend. Sich treulich an die guten Hirten halten, das ist das sichere Mittel unter die Fürsorge des guten Hirten zu gelangen. Auf unserer Stelle ruht die Aufforderung des Herrn an Petrus in Joh. 21, 16: „weide meine Lämmer." Dem Gedanken nach stimmen überein die St. Hebr. 13, 17: „gehorchet euren Führern und folget ihnen," vgl. 13, 7: „gedenket an eure Führer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach," Phil. 3, 17: „Folget mir, und sehet auf die, die also wandeln, wie ihr uns habt zum Vorbilde." Vgl. noch Apgsch. 20, 28. Ephes. 4, 11. 1 Petr. 5, 2. 3. 4.

C. 1, 9—17.

Die Braut hat in V. 5—8 erkannt und bereut, was sich zwischen sie und den Bräutigam stellte. Nun können die Bäche der gegenseitigen Liebe sich frei ergießen. „Sie streiten miteinander um die Wette, wie in der Liebe, also auch einander zu rühmen." Darin aber behält die Braut die Oberhand, daß sie Alles, was zu ihrem Lobe gesagt wird, gleich wieder auf den Bräutigam zurückwirft.

Der Wettstreit der Liebe vollendet sich in dreimal drei Versen, jeder aus einem Gliederpaare bestehend.

V. 9. Den Rossen an den Wagen Pharaos
Vergleiche ich dich, meine Freundin.

V. 10. Zierlich sind deine Wangen in den Ketten,
Dein Hals in den Schnüren.
V. 11. Ketten von Gold wollen wir machen dir
Mit Punkten von Silber.

V. 12. So lange der König bei seiner Tafel,
Gab meine Narde ihren Geruch.
V. 13. Ein Büschel Myrrhen ist mein Geliebter mir,
Uebernachtet zwischen meinen Brüsten.
V. 14. Eine Traube Kopher ist mein Geliebter mir
In den Weingärten Engedis.

V. 15. Siehe du bist schön, meine Freundin,
Siehe du bist schön, deine Augen Tauben.
V. 16. Siehe du bist schön, mein Geliebter, auch lieblich,
Und unser Bette grünet.
V. 17. Die Balken unserer Häuser sind Cedern,
Unser Fußboden Cypressen.

V. 9. Die Brüder haben die Tochter Zion zur Hüterin ihrer Weinberge gesetzt, V. 6, sie fürchtet, daß sie wie eine Verhüllte seyn müsse bei den Heerden der Genossen des Königes, V. 7. Jetzt, da sie klagend ihre Verschuldung erkennt, daß sie ihren Weinberg nicht gehütet hat, da sie den, den ihre Seele liebt, angefleht hat, daß er ihr anzeige, wo er weide, um sich unter seine Hirtensorge zu stellen, hört dieser traurige Zustand auf: sie erhält im Herrn Gerechtigkeit und Stärke, also daß sie es mit der Weltmacht aufnehmen kann. Aegypten war in der Zeit Salomos, in der die großen Asiatischen Weltreiche sich noch nicht erhoben hatten, der mächtigste Repräsentant derselben, und hier um so mehr geeignet, als solcher eingeführt zu werden, da der großartigste Conflict, den bis dahin die Kirche mit der Welt

gehabt hatte, grade gegen dieß Reich statt gefunden. Die Hauptstärke des Aegyptischen Heeres waren die Wagen, die Stelle der Cavallerie vertretend, vgl. meine Schrift: Aegypten und die Bücher Mose's S. 129 ff. In 2 Mos. 14 u. 15 besteht das Aegyptische Heer nur aus Kriegswagen. So wird also der Gedanke der Ebenbürtigkeit der Tochter Zion mit der stolzesten Weltmacht ausgedrückt durch die Vergleichung derselben mit den Rossen an Pharaos Wagen. Das Jod in סֻסָתִי ist nicht das des Suff., sondern das paragogische, vgl. Hos. 10, 11. Ewald §. 211 b. Das סוּסָה heißt nicht ein Pferd, sondern es steht collectivisch. Behufs der Vergleichung mit der Tochter Zion wird das Ganze der Rosse in eine Einheit zusammengefaßt, und zwar in eine weibliche Einheit. Vgl. über den Gebrauch des Femin. Singul. zur Ableitung eines Abstractums vom Concreten Ew. §. 179 b., zum Ersatz für den Plural c., z. B. דָּגָה Fische, neben דָּגִים. Schon der Singul. Masc. steht, wie Gesenius bemerkt, plerumque collective de equis bellicis et equitatu. Der Vergleichungspunkt ist die Kraft und der Muth, vgl. Hi. 39, 19 ff.: „gibst du dem Rosse Stärke," und: „Es lachet des Schreckens und erbebet nicht und kehrt nicht zurück vor dem Schwerte." Schon der Singul. רֶכֶב steht gewöhnlich collectivisch von der Wagenmacht. Der nur hier vorkommende Plural aber ist absichtlich gesetzt, um die Mißdeutung von einem Roß an einem Wagen völlig unmöglich zu machen. Die buchstäbliche Erklärung aber hat dadurch Zeugniß wider sich selbst abgelegt, daß sie auch dieß unübersteigliche Hinderniß nicht geachtet hat. Schon die Vergleichung eines „Landmädchens" mit einem Rosse an einem Wagen Pharaos war schwer zu ertragen, die Vergleichung aber mit der gesammten Aegyptischen Cavallerie führte mit zwingender Gewalt auf eine ideale Jungfrau und mußte daher um jeden Preis beseitigt werden. Döpke erklärt: dem muthigen Roß an dem Wagen Pharaos, den ich von Pharao

erhalten habe, Delitzsch: mit einem Rosse am Prachtgespann Pharaos. Gegen diese gewaltsame Erklärung entscheidet auch die Vergleichung der Grundst. 2 Mos. 14, 9, in der wir alle drei Wörter סוס, רכב und פרעה wiederfinden: „Und die Aegypter verfolgten sie und erreichten sie, da sie gelagert waren an dem Meere, alle Rosse der Wagen Pharaos, und seine Reuter und sein Heer," vgl. V. 17: „ich will Ehre einlegen an Pharao und seinem ganzen Heere, an seinen Wagen und an seinen Reutern," V. 23: „Und die Aegypter verfolgten sie und kamen hinter ihnen, alle Rosse Pharaos, seine Wagen und seine Reuter." Vgl. noch Jes. 31, 1: „Wehe denen, die herabziehen in Aegypten um Hülfe und verlassen sich auf Rosse und hoffen auf Wagen, daß dieselben viel sind, und auf Reuter, darum daß sie sehr stark sind, und sehen nicht auf den Heiligen Israels und den Herrn suchen sie nicht," Jes. 36, 9: „du vertraust dir auf Aegypten, auf seine Wagen und Reuter," Ps. 20, 8: „Jene der Wagen und jene der Rosse, wir aber des Namens des Herrn unseres Gottes gedenken, Sach. 10, 3, wo die Heerde des Herrn, das Haus Juda mit Prachtrossen im Kriege verglichen wird. — Das: meine Freundin oder Genossin, vgl. Joh. 15, 13—15, wo Christus die Seinen seine Freunde nennt, weist hin auf den Grund, auf dem die Vergleichung der Tochter Zion mit den Rossen an Pharaos Wagen beruht. Die Kraft der Gemeinde wurzelt in ihrem Verhältniß zu dem himmlischen Salomo, durch die Verbindung mit ihm wird sie furchtbar wie Heeresspitzen, C. 6, 4. 10, sie vermag alles in dem, der sie mächtig macht, Phil. 4, 13. — Angespielt wird auf uns. St. in Klagel. 2, 13: „Womit soll ich dich vergleichen, du Tochter Jerusalem, was dir gleichstellen, du Jungfrau Tochter Zion." Das beispiellose Unglück der Tochter Zion, ihre tiefe Erniedrigung unter die Weltmacht, bildet einen grellen Contrast gegen den

großartigen Vergleich, wodurch hier ihre überschwengliche Herrlichkeit ins Licht gestellt wird.

V. 10. In diesem V. die Herrlichkeit, welche die Tochter Zion bereits besitzt, im folgenden der Zuwachs, den dieselbe durch den himmlischen Salomo erhalten soll. Unter dem Bilde schöner Ketten und Schnüre erscheinen Gottes Ordnungen und Gebote, wie sie an Israel geoffenbart und unter ihm in Übung begriffen waren, so daß also der Gedanke uns. V. übereinstimmt mit 5 Mos. 4, 6: „So behaltet's nun und thut's. Denn das wird eure Weisheit und euer Verstand seyn bei allen Völkern, wenn sie hören werden alle diese Gebote, daß sie müssen sagen: ey welche weise und verständige Leute sind das und ein herrlich Volk!" Und V. 8: „Und wo ist so ein herrlich Volk, das so gerechte Sitten und Gebote habe, wie all dieß Gesetz, das ich euch heutiges Tage vorlege." Vgl. den Preis des Gesetzes in Ps. 19, 8—11. Dieselbe bildliche Darstellung aber, die wir hier vorfinden, ist in den Proverbien weit verzweigt, welche die schon im Gesetze selbst (5 Mos. 6, 6—8. 11, 18. 19. 2 Mos. 13, 16) vorliegenden Andeutungen mit Vorliebe ausführen. Nach Prov. 1, 9 sind die Gebote, dem der sie hält, ein anmuthiger Kranz für das Haupt und eine Kette für den Hals. In C. 3, 3 heißt es: „Binde sie (die Gebote) um deinen Hals, schreibe sie auf die Tafeln deines Herzens," V. 22 „und Anmuth deinem Halse," 6, 21: „befestige sie an deinen Hals." In Prov. 4, 9 von der Weisheit od. der dem geoffenbarten Gesetze Gottes zugewandten Gesinnung: „Sie wird deinem Haupte geben einen anmuthigen Kranz, und wird dich zieren mit einer hübschen Krone," vgl. noch C. 2, 4. 3, 11. Einen Fingerzeig für die Deutung des Bildes gibt die Wahl des Wortes תורים. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß dieß nur eine andere Form ist für תורה, Gesetz. Denn in 1 Chron. 17, 17 steht תור, wo in

2. Sam. 7, 19 תורה. Beispiele von gleicher Abwerfung des Endlautes gibt Ewald §. 146 d. Und eine andere leichte und ungezwungene Ableitung des תור liegt nicht vor. Aus der Bed. Gesetz fließt mit Leichtigkeit die der Ordnung und Reihenfolge, Esth. 2, 12. 15, und die eines Schmuckes, dessen einzelne Theile in geordnetem Verhältniß zu einander stehen, hier*).

V. 11. Den Sinn gibt die Berleb. B. ganz gut so an: „Wir wollen dich mit den mancherlei Gaben des heil. Geistes aufs schönste ausputzen und schmücken, wenn du nur deinen Willen beständig unterwirfst." Den Plur.: wir wollen machen, kann man aus der Wesensherrlichkeit und Machtfülle der redenden Person, des himmlischen Salomo, erklären, in Vergleichung des: wir wollen machen in 1 Mos. 1, 26, so wie des auf den Einen Gott sich beziehenden Pluralsuff. in Ps. 11, 7. Einfacher aber wird man den Plural auf den Herrn und seinen Gesalbten in Ps. 2, 2 beziehen, vgl. das: ihre Bande, ihre Seile dort in V. 3. Gold und Silber dient auch sonst häufig und namentlich bei Salomo zur Bezeichnung desjenigen, was auf dem Gebiete des Geistes ausgezeichnet ist. Am nächsten berührt sich formell mit uns. St. die Prov. 25, 11: „ein goldner Apfel mit silbernen Figuren ist ein Wort geredet zu seiner Zeit." Die St. Prov. 8, 10: „nehmet an meine Zucht lieber denn Silber, und die Erkenntniß achtet höher denn köstlich Gold," und Prov. 16, 16: „nimm an die Weisheit, denn sie ist besser denn Gold, und Verstand haben ist edler denn Silber," bewegen sich wie die unsrige auf dem Gebiete göttlicher Offenbarungen und Gnadengaben. Vergl. noch Ps. 19, 11: „die Rechte des Herrn sind köstlicher denn Gold und viel feines Gold," Ps. 119, 72: „besser ist mir das

*) Schon Gousset bemerkt: At quid si תור ex eadem radice ירה cum תורה profectum sit, et hujus significationem si non assequatur imitetur tamen? Nam תור est legis quaedam species, ordo cujusque.

Gesetz deines Mundes vor Tausenden Goldes und Silbers." Der neue Schmuck, welcher hier der Kirche in Folge der Erscheinung des himmlischen Salomo in Aussicht gestellt wird, vgl. Matth. 13, 12, wurde ihr, wie die Erfüllung dieß zeigte, auf Grund von Christi Blut und Gerechtigkeit zu Theil, vgl. 1 Petr. 1, 18, 19: „Indem ihr wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold erlöst seid von eurem eitlen Wandel nach väterlicher Weise, sondern mit dem theuren Blute Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes."

V. 12. Statt: so lange der König bei seiner Tafel war, —das סבב, umgeben, s. sich zu Tische setzen, in 1 Sam. 16, 11, vgl. das rings um deinen Tisch in Ps. 128, 3,—hat Luther fälschlich: da der König sich herwandte. Der eben noch als Hirte sich dargestellt hatte, erscheint hier auf einmal als König, als der König schlechthin. Die Wohlthaten, womit er das Verlangen der bedürftigen Seinen befriedigt, erscheinen unter dem Bilde eines von ihm angerichteten reichlichen Mahles, nach dem Vorbilde von Ps. 23, 5: „Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesichte der Widersacher, du salbest mein Haupt mit Oel, mein Becher ist Ueberfluß." Denkt man nicht bei dem: bei seiner Tafel, hinzu, wo er die Gäste geistlich bewirthete, so schwindet der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Gliede. Der Tisch des Herrn in 1 Cor. 10, 21 ist die Spitze der neutestamentlichen Erfüllung desjenigen, was hier von der Tafel des Herrn gesagt wird. — Die Narde ist eine wohlriechende Pflanze, aus deren Blüthe das kostbare Nardenöl gepreßt wird. Dadurch werden hier „die süß duftenden Früchte der Buße, des Glaubens, der Liebe, des Gebetes, der Danksagung, welche der Kirche aus der Gemeinschaft Christi mit ihr hervorgehen," bezeichnet. Die Braut will sich nicht preisen, sondern den Bräutigam. Sie hat nichts, was sie nicht empfangen. Delitzsch: „so lange der König bei Tafel ist, so erwiedert sie auf seine Lobsprüche — muß frei-

lich ihre Narde duften, denn sie duftet das nur wieder aus, was sie aus seinem Anblicke eingesogen. Allen Duft, den ihre Erscheinung aushaucht, verdankt sie ihrem Geliebten." Wir haben hier die alttestamentliche Grundlage der doppelten symbolischen Handlung in Matth. 26, 6 — 13, Mr. 14, 3, wo zuerst die Narde erwähnt wird, während Matthäus nur im Allgemeinen von kostbarer Salbe redet, Joh. 12, 3, der zuerst das Weib nennt, Maria, und dem Haupte, dessen die beiden Vorgänger gedenken, die Füße hinzufügt, und Luc. 7, 38: denn daß dort von einer andern Salbung die Rede ist, liegt am Tage und wird jetzt ziemlich allgemein zugestanden. Schon das führt auf eine alttestamentliche Basis, daß dieselbe Sache unabhängig von einander zweimal vorkommt. Nur aus der Vergleichung unserer St. erklärt es sich auch, warum die Handlung beide Male vorgenommen wurde, als Jesus grade zu Tische saß. Aus der Vergleichung der Grundst. erkennen wir mit Sicherheit die Bedeutung der symbolischen Handlung, in Bezug auf welche die Ausleger, welche die alttestamentliche Basis nicht erkennen, unsicher hin- und herschwanken. Die Frauen repräsentiren die Tochter Zion. Die Narde ist das Symbol ihres Inneren, bezeichnet was sie (und in ihrem Bilde die Tochter Zion) durch Christum empfangen hatten, vgl. C. 4, 13. 14, wo die duftende Narde ebenfalls die herrlichen Tugenden der Braut bezeichnet, und wodurch die Bemerkung Ewalds: „ihre Narde ist ihr Freund," als unrichtig erwiesen wird. Die Gabe sucht ihren Ursprung wieder.

V. 13. Die Braut nennt den himmlischen Salomo ein Büschel oder vielmehr ein Säcklein Myrrhen, der zwischen ihren Brüsten übernachtet. Die Myrrhe, das wohlriechende Harz einer Staude, nimmt in 2 Mos. 30, 23 die erste Stelle ein unter den „vorzüglichsten Wohlgerüchen", welche zu dem heiligen Salböl verwandt werden sollten. Hier ist die Myrrhe der Geliebte selbst, seine ganze liebliche Persönlichkeit. Mit Recht vergleichen

die älteren Ausleger Eph. 3, 17: „und Christum zu wohnen im Glauben in euren Herzen," 2 Tim. 2, 8: „Halt im Gedächtniß Jesum Christum," und Paul Gerhards: „Es soll dein Kreuz und Leiden, bis Leib und Seele scheiden, mir stets in meinem Herzen ruhn."

V. 14. Der himmlische Salomo ist der Tochter Zion eine Kophertraube. Kopher ist Cyprus der Griechen, Alhenna der Araber, nach Mariti sind „die Knospen kleiner als ein Nadelknopf und öffnen sich alle zu gleicher Zeit, da denn daraus ein sehr schöner Blüthenquast wird, wie eine umgekehrt gehaltene Traube." Kopher heißt im Hebräischen auch Sühne, λύτρον, und es hat einige Wahrscheinlichkeit, daß auf diese Bedeutung hier angespielt wird, ähnlich wie das תור in V. 10 auf תורה anspielt, vgl. 1 Joh. 2, 2. — כרם heißt eigentlich Weinberg. Dann überhaupt ein Ort, da edle Früchte wachsen, vgl. Richt. 15, 5. Hi. 24, 18. Da von eigentlichen Weingärten in Engedi sonst keine Spur vorkommt, so wird man wohl diese allgemeinere Bedeutung hier annehmen müssen, und das liegt um so näher, da ja auch von der Traube im uneigentlichen Sinne die Rede ist. Engedi wurde zu Josephus Zeit wegen seiner vorzüglichen Palmen und seines Balsams gerühmt. Ritter, Palästina 1, S. 648. 50 sagt: „Von der Quelle brauchte man eine halbe Stunde, um durch das Walddickicht des Quellbaches hinabzuklettern zur Ebene, deren Abhang, minder steil, einst in terrassirten Gartenstufen zum Meere hinabreichte. — Die große Fruchtbarkeit, die gute Bewässerung und das tropische Clima dieser kleinen Ebne von Engaddi würde ihr eine paradisische Vegetation bei ausdauernder Gartencultur sichern." — Den Gedanken des V. haben die älteren Ausl. richtig dahin angegeben: Christus soll ihre beständige Freude und Trost seyn, und sie will ihn festhalten durch den Glauben."

V. 15. Zu dem: siehe du bist schön, bemerkt die Berleb.

B: „Er will, daß sie es wisse und widerlegt gleichsam damit ihre Klagen über ihre Schwärze.“ Wie die Schrift und speciell wie Salomo die bloß leibliche Schönheit ansieht, zeigt Prov. 31, 30: „Trug ist die Anmuth und Eitelkeit die Schöne, ein Weib, das den Herrn fürchtet, die ist zu loben,“ und Prov. 11, 22: „ein goldner Ring in der Nase einer Sau ist ein schönes Weib ohne Verstand.“ Hier aber ist unter der Hülle der leiblichen Schönheit die geistliche verborgen. Dieß zeigt das: deine Augen Tauben, wodurch das Lob der Schönheit individualisirt wird, und was nur auf die geistliche Vortrefflichkeit bezogen werden kann. Daß die Augen nicht etwa mit den Taubenaugen, sondern mit den Tauben selbst verglichen werden, zeigt besonders C. 5, 2. Die Taube aber erscheint als Bild der wehrlosen Unschuld in Ps. 56, 1. In Matth. 10, 16 ermahnt der Herr: „seyd klug wie die Schlangen und ohne Arg (arglos, ohne Bosheit, gutmüthig) wie die Tauben.“ Hier in C. 5, 2. 6, 9 folgt auf das: meine Taube, gleichsam erklärend: meine Fromme. Unschuld, Sanftmuth, Freundlichkeit, das wird also durch die Worte: deine Augen Tauben, als das Wesen der Tochter Zion, als der Mittelpunkt ihrer Schönheit bezeichnet. Die Gemeinde des Herrn ist die Genossenschaft der Sanftmüthigen, die uns so oft in den Psalmen entgegentreten, vgl. Matth. 5, 4, der Israeliten ohne Falsch, Joh. 1, 48; mit ihren sanften und bescheidenen Taubenaugen bildet sie den grellen Gegensatz gegen „die Art, die ihre Augen hochträgt, und ihre Augenlieder emporhält,“ Prov. 30, 13. Wahrscheinlich in besonderer Beziehung auf das Hohelied geschah es, daß der heilige Geist auf Christum in Gestalt einer Taube herabschwebte. Es wurde dadurch die Beschaffenheit der Kirche abgebildet, die sie durch den heiligen Geist erhalten sollte.

V. 16. Auf das: siehe du bist schön, mein Geliebter, was die Braut hier zu dem Könige spricht, vgl. V. 12, spielt Je-

saias an in C. 33, 17: „Den König in seiner Schönheit werden schauen deine Augen," wo die Beziehung auf Hiskias, die einen gar ärmlichen Eindruck macht, schon scheitert an dem unmittelbar damit verbundenen: „schauen werden sie die fernen Länder" — die weite Ausdehnung des Reiches Gottes ist mit der Erscheinung des Messias unzertrennlich verbunden. Abhängig ist auch Ps. 45, 3. — Aus der Schönheit des himmlischen Salomo ergibt sich seine Lieblichkeit, in der die „Lieblichkeit" des Gottes Israel zur Erscheinung kommt, vgl. Ps. 27, 4. 90, 17, und aus beiden zusammen fließt das Grünen des Bettes, das hier, in dem Lobe des Bräutigams durch die Braut, nur insofern in Betracht kommen kann, als es Folge der Schönheit und Lieblichkeit des Bräutigams ist. ערש ist hier ebensowohl Bette wie in Prov. 7, 16. Das Bette ist das Ehebette, vgl. was in C. 3, 7 von dem Bette Salomos gesagt wird, dem die Braut aus der Wüste zugeführt wird. Das Ehebette ist das Symbol des gesammten ehelichen Verhältnisses. Das Grün ist die Farbe fröhlichen Gedeihens, vgl. Dan. 4, 1: „ich Nebucadnezar war ruhig in meinem Hause und grünend in meinem Palaste," Ps. 92, 15, wo es von den Gerechten, den Gliedern der Gemeinde des Herrn, heißt: „sie treiben noch im Alter, sind saftvoll und grün," Ps. 52, 10: „und ich bin wie ein grüner Ölbaum im Hause Gottes," Hos. 14, 9, wo der Herr spricht: „ich bin wie eine grüne Cypresse, von mir wird deine Frucht gefunden," Jerem. 11, 16. Der Salomonische Tempel war im Innern mit reichem Grün verziert, als Symbol des fröhlichen Gedeihens im Reiche Gottes. Fälschlich erklärt J. H. Michaelis: unsere Verbindung ist fruchtbar. Von der Nachkommenschaft ist im Hohenliede nirgends die Rede. Der Gedanke ist vielmehr der des fröhlichen Gedeihens des ehelichen Verhältnisses an sich.

V. 17. Auch hier haben wir noch die Folge der Schönheit des Geliebten. Sie bereitet der Braut ein glänzendes Loos, eine

herrliche Existenz, die hier unter dem Symbole einer stolzen Wohnung erscheint, in welche der Bräutigam sie einführt, in Anspielung auf den Prachtbau, durch den in der Zeit des vorbildlichen Salomo die Hoheit der Verbindung Jehovas mit Israel sich verkörperte. Das: unserer Häuser, erhält sein Licht aus 1 Kön. 7, 8, wo unterschieden wird zwischen dem Hause, in dem Salomo selbst wohnte, und dem Hause, welches er machte für die Tochter Pharaos, die er genommen, obgleich die beiden Häuser nicht abgesonderte Gebäude waren, sondern ein Ganzes bildeten, vgl. Keil und Thenius. Ähnlich war es ja auch bei der Stiftshütte und beim Tempel, dem Abbilde der Gemeinschaft des Herrn und der Tochter Zion, dem Vorbilde der Gemeinschaft Christi mit der Kirche. Das nur hier vorkommende ברות ist aramaisirende Form für ברוש, Cypresse. Cedern und Cypressen kommen als die edelsten Holzarten in Betracht, und speciell als diejenigen, welche zum Bau des Tempels gebraucht wurden, vgl. 1 Kön. 5, 22, wo Hiram Salomo sagen läßt: „ich will all dein Begehren thun mit Cedernbäumen und mit Cypressenbäumen,“ V. 24: „und Hiram gab Salomo Cedernbäume und Cypressenbäume,“ vgl. 1 Kön. 6, 15. 34. 2 Chron. 2, 7. 3, 5. Die Cedern des Libanon werden in Ps. 80, 11 als die Könige der Bäume die Cedern Gottes genannt. In Ps. 104, 16 heißt es: „Satt werden die Bäume des Herrn, die Cedern des Libanon, die er gepflanzt“: die Bäume des Herrn, solche, die durch ihre Stattlichkeit laut an ihren Ursprung erinnern. Die Herrlichkeit der Bäume geht über auf das aus ihrem Holze Erbaute. Es heißt nicht umsonst: Cedern und Cypressen, nicht aus Cedern. In Bezug auf die Cypressen, an deren Stelle Luther fälschlich in den Stellen, die sich auf den Salomonischen Tempel beziehen, die Tannen gesetzt hat, bemerkt Thenius zu 1 Kön. 6, 15: „Das Cypressenholz steht dem der Ceder an Festigkeit und Dauer am nächsten. Durch die nachhaltigen Ausdünstungen des Cedern- und

Cypressenholzes war zugleich für steten Wohlgeruch im Tempel gesorgt.“ Auch das kommt in Betracht, daß die Cypressen wie die Cedern immer grün sind, vgl. hier V. 16, Hos. 14, 9. Das רחיטים ist nur eine dunklere Aussprache für רהיטים; für רהטים schreibt der Samarit. in 2 Mos. 2, 16 רחטים. Von רהט der Aramäischen Form für das Hebräische רוץ, laufen, kommt zuerst רהטים, Tränkrinnen, also genannt, weil das Wasser darin läuft, vgl. zu C. 7, 6, und dann unser רהיט, das Belaufene, der Fußboden. Grade der Fußboden bestand im Salomonischen Tempel, der das Vorbild dieses geistlichen Hauses ist, darin die Tochter Zion mit dem himmlischen Salomo zusammenwohnt — vgl. über den Tempel als Symbol der Kirche Beitr. 3 S. 628 ff. und über das Zusammenwohnen der Gerechten mit dem Herrn im Tempel m. Comm. zu Ps. 15, 1. 23, 6. 27, 4. 5. 36, 9. 52, 10 — aus Cypressenholz, vgl. 1 Kön. 6, 15: „Und er bekleidete den Fußboden des Hauses mit Brettern von Cypressen.“ Eine ähnliche Ausdeutung von Symbolen des Tempels, in dem auch Paulus in 1 Tim. 3, 15 eine Abschattung „der Kirche des lebendigen Gottes“ findet, in Ps. 92, 13 — 15.

C. 2, 1 — 7.

V. 1. Ich bin die Blume von Saron,
Die Lilie der Thäler.

V. 2. Wie eine Lilie zwischen den Dornen,
So meine Freundin zwischen den Töchtern.

V. 3. Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes,
So mein Geliebter zwischen den Söhnen.
Ich sitze unter seinem Schatten, deß ich begehre,
Und seine Frucht ist meiner Kehle süß.

V. 4. Er führt mich in das Haus des Weines,
Und sein Panier über mir ist Liebe.
V. 5. Stärket mich mit Traubenkuchen,
Labet mich mit Äpfeln,
Denn ich bin krank vor Liebe.
V. 6. Seine Linke ist unter meinem Haupte,
Und seine Rechte umfasset mich.
V. 7. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
Bei den Rehen oder bei den Hinden des Feldes,
Daß ihr nicht wecket und daß ihr nicht aufweckt
Die Liebe, bis daß es ihr gefällt.

Die sieben Verse des Abschnittes werden getheilt durch die 3. 3. 1. Die acht Glieder von V. 1—3 schließen sich mit den vier Gliedern von V. 7 zur Zwölfzahl zusammen, und es wird also das Band der Einheit um den ganzen Abschnitt geschlungen. In der Mitte die Siebenzahl der Glieder von V. 4—6.

Die Liebeserklärungen steuern hier von vornherein dem Liebesgenusse zu. Die erste Dreizahl läuft aus in die Worte: „seine Frucht ist meiner Kehle süß," denen das Andere nur zur Vorbereitung dient. Zu Ende der zweiten Dreizahl hat die Liebe ihr Ziel erreicht. In V. 7 folgt dann noch ein Epiphonem des Bräutigams.

Daß wir hier einen Abschluß vor uns haben erhellt schon daraus, daß bei den früheren Abschnitten großer Dissensus unter den Ausll. stattfindet, hier dagegen Uebereinstimmung. Die früheren Abschnitte haben mehr nur den Character der Absätze. Ein Abschluß, der die Eröffnung einer ganz neuen Scene bedingt, erfolgt erst hier. Es erhellt dieß nicht bloß aus der Sache selbst, die erst hier (V. 6) ihren Höhepunkt erreicht, sondern auch aus

dem abschließenden Epiphonem (V. 7), dessen Character um so weniger verkannt werden kann, da er zu gleichem Zwecke später wörtlich wiederkehrt.

V. 1. Die Tochter Zion nennt sich die Blume von Saron. Das חבצלת ist ohne Zweifel von בצל, Zwiebel, mit dem ח, welches nicht selten zur Bildung von Quadriliteris dient. Bezeichnete es eine bestimmte Blume, so könnten wir dieselbe nicht näher bestimmen. Es unterliegt dieß aber gar sehr dem Zweifel. Es kann füglich das Allgemeine seyn, die Tulpen, Narcissen, Lilien umfassend*), die Lilie des zweiten Gliedes, die Art in der Gattung. Es ist weniger passend, daß die Tochter Zion sich in einem Athem mit zwei Blumen vergleichen soll. Das Wort findet sich außer hier noch Jes. 35, 1: „Freuen wird sich Wüste und dürres Land, und jubeln die Wüste und sprossen wie die Blumenzwiebel.“ Die Wüste ist dort Zion. Nach dieser abgeleiteten Stelle und ebenso nach Vergleichung des Hoseas (vgl. zu V. 3) ist der Vergleichungspunkt das fröhliche Gedeihen, welches der Herr der Tochter Zion gewährt, und wodurch er sie der Verbindung mit dem himmlischen Salomo würdig macht. Es heißt nicht eine, sondern die Blume, die Lilie. Auf geistlichem Gebiete gibt es nur Eine, außerdem nur Dornen, vgl. V. 2. 6, 9. Die buchstäbliche Deutung muß dieß verwischen. Verkennt man die Beziehung auf die Kirche im Unterschiede von der Welt, so liegt hier eine grelle Anmaßung vor.

---

*) v. Schubert Reise 3 S. 117: „Wer die Pracht der Liliengewächse, der Tulpen, der Hyacinthen, Narzissen und Anemonen recht im Großen sehen will, der muß im Frühling einige der Gegenden besuchen, durch welche wir kamen; empfangen doch selbst in diesem Lande die wilden Laucharten eine Schönheit und Größe, die sie zum Schmucke unserer Gärten machen würde.“

Blume von Saron steht hier in ähnlicher Weise, wie von den Cedern Libanons, von dem Golde Ophirs geredet wird. Gäbe es also auch, was geläugnet werden muß, mehr als eine Ebene Saron, so könnte hier doch nur an die bekannte, durch ihre üppige Vegetation ausgezeichnete in der Gegend von Jaffa gedacht werden. Chateaubriand bei v. Raumer sagt von dieser: „Wir schritten, von Joppe nach Ramla reisend, in die Ebene von Saron vor, deren Schönheit die Schrift rühmt. Als der Pater Neret im Monat April 1713 hinausging, war sie mit Tulpen bedeckt. Die Blumen, welche im Frühling diese berühmte Flur bedecken, sind weiße und rothe Rosen, Narzissen, Anemonen, weiße und gelbe Lilien, Levkoien und eine Art wohlriechendes Immergrün.“ In Jes. 33, 9 bildet Saron den Gegensatz gegen die Einöde, und in Jes. 35, 2 wird Saron als die lieblichste unter den Ebenen zusammengestellt mit dem Libanon, als dem herrlichsten unter den bewaldeten, dem Carmel, unter den angebauten Bergen. — Die Braut bezeichnet sich im zweiten Gl. als die Lilie (Luther fälschlich Rose) der Thäler. Die Lilien kommen als bildliche Bezeichnung der lieblichen Jungfrauen, mit denen sich der himmlische Salomo in Liebe verbinden will, also als Symbol der Kirche Christi auch in Ps. 45 vor. Wahrscheinlich nicht ohne Beziehung auf den symbolischen Gebrauch der Lilien dort und hier verweist der Herr die kleinmüthigen Seinen auf das herrliche Wachsen und Gedeihen der Lilien ohne menschliches Zuthun, Matth. 6, 28—30, eine Stelle, die recht geeignet ist, uns den Vergleichungspunct in unserer Stelle klar vor Augen zu stellen, auf deren specielle Berücksichtigung auch die Erwähnung Salomos hinführt, der hier die Tochter Zions nicht höher zu ehren weiß, als durch die Vergleichung mit der Lilie. Die Thäler werden gewöhnlich in allgemeinem Sinne genommen. Allein schon der Parallelismus mit Saron legt es nahe, daß die Thäler hier eine Art von Eigennamen sind. In 1 Chron. 27, 29 werden die

Thäler wie hier in demselben V. mit Saron genannt, als Eigenname bestimmter Thäler. Näheren Aufschluß erhalten wir aus 1 Chron. 12, 15. Danach sind es die Thäler zu beiden Seiten des Jordan. Noch der jetzige Name der Einsenkung des Jordan, wie sie bei dem nördlichen Ende des Sees von Tiberias anfängt (Burkhardt), El Ghor, heißt im Arabischen ein tiefes Thal zwischen zwei Bergreihen. Wie prächtig das Grün der Umgebung des Jordan ist, zeigt schon der Name desselben in der Schrift: der Stolz des Jordan, vgl. m. Christol. zu Sach. 11, 3. Speciell der Lilien am Jordan gedenkt Ritter S. 726. — In Bezug auf das Selbstlob der Tochter Zion in uns. V. gilt, was der heil. Paulus von sich sagt in 1 Cor. 15, 10: „ich bin von Gottes Gnade was ich bin."

V. 2. Die Töchter oder Jungfrauen sind die Völker. Bei der Vergleichung der übrigen Völker mit Dornen, im Gegensatze gegen die Tochter Zion als Lilie, wird theils die Unfruchtbarkeit und Unschönheit der Dornen ins Auge gefaßt (vgl. das: „wie ein Apfelbaum unter den wilden Bäumen" in V. 3; Matth. 7, 16), theils ihr stachlichtes Wesen. Ainsworth: „sie vorziehend den anderen Völkern, wie die Lilie ist über Dornen und Disteln, und zudem andeutend, wie sie mit ihnen geplagt und gequält ist als mit Dornen." In der letzteren Beziehung entspricht der Vergleich dem der Schaafe unter den Wölfen, Matth. 10, 16. Schon in 4 Mos. 33, 55 wird gesagt: die Cananiter werden Israel seyn zu Dornen in ihren Seiten und zu Stacheln in ihren Augen. Unter dem Bilde der Dornen und Disteln erscheinen die Feinde der Kirche, die Bösen in Jes. 27, 4. Nah. 1, 10, vgl. Micha 7, 4. In Ezech. 28, 24 heißt es nach der Verkündung des Gerichtes Gottes über die Nachbarvölker: „und soll forthin allenthalben um das Haus Israel, da ihre Feinde sind, kein Dorn, der da sticht, noch Stachel, der da wehthut, bleiben, daß sie er-

fahren sollen, daß ich der Herr bin." Richtig umschreibt die Berleb. B.: „eine Blume, die zwar lieblich und vortrefflich, aber auch dem Raube und mancherlei Gewalt bloß steht."

V. 3. „Wie ein Apfelbaum" — sagt die Braut — „unter den Bäumen des Waldes", den wilden Bäumen, die entweder gar keine oder ungenießbare Früchte tragen — derselbe Gegensatz der Frucht= und der Waldbäume in Hos. 2, 14 — „also ist mein Geliebter zwischen den Söhnen." Die Söhne sind nicht die Menschenkinder, Ps. 45, 17, sondern die Heirathscandidaten, die Brautwerber. Das sind im Verhältniß zu den Töchtern = den Völkern, die Königssöhne. — Das dritte Gl. lautet wörtlich: in seinem Schatten begehre ich und sitze. Da das חמד sonst nicht mit ב verbunden vorkommt, so kann das חמדתי nur eine Modification des Hauptverbalbegriffes bezeichnen: ich sitze mit Wonne in seinem Schatten, in umbra ejus sedere cupio. Der Schatten ist um so geeigneter zur bildlichen Bezeichnung des Schutzes, da die Trübsale so häufig als Sonnenbrand sich darstellen, vgl. zu C. 1, 6. In Ps. 121, 5: „der Herr ist dein Hüter, der Herr ist dein Schatten zu deiner rechten Hand", wird Schatten durch Hüter erklärt. Nach Ps. 91, 1 übernachtet Israel unter dem Schatten des Allmächtigen. In Jes. 25, 4 heißt es im Blicke auf die Messianische Zeit: „denn du bist Festung dem Geringen, Festung dem Dürftigen in der Noth ihm, Zuflucht vor Platzregen, Schatten vor der Hitze", und in der ebenfalls Messianischen Stelle Jes. 4, 6: „und eine Hütte wird seyn zum Schatten des Tages vor der Hitze." Am nächsten aber berührt sich mit unserer St. Klagel. 4, 20: „Unser Odem, der Gesalbte des Herrn ist gefangen in ihren Gruben, von dem wir sprachen: in seinem Schatten werden wir leben unter den Heiden." Der Gesalbte des Herrn ist hier nicht das Königliche Individuum, unter dem die Chaldäische Katastrophe erfolgte — auf den elenden Ze-

dekias konnten solche Hoffnungen nicht gegründet werden —, sondern es ist der Davidische Königsstamm, der in Christo gipfeln sollte, und der nun völlig zu Grunde gegangen zu seyn schien, im Widerspruche namentlich gegen das: in seinem Schatten sitze ich, unserer St. Der sachliche Gehalt derselben ist in den Worten des Herrn in Joh. 16, 33 enthalten: „in der Welt habt ihr Angst, aber seyd getrost, ich habe die Welt überwunden." — Seine Frucht — sagt die Braut — ist meiner Kehle süß. Calmet: je goûte avec plaisir les douceurs de son amour et de ses faveurs. Christus bringt Schatten gegen die Hitze, Frucht gegen den Hunger. Eine Anspielung auf unsere St. findet sich in Hos. 14, 9, wo im Blick auf die Messianische Zeit der Herr zu Israel spricht: „von mir wird deine Frucht gefunden." Diese Beziehung auf das Hohelied ist ein einzelnes Glied in einer ganzen Kette solcher, wie sie bei Hoseas vorliegt, dem es besonders nahe lag, auf diese Weise sich an das Hohelied anzuschließen, grade weil er die Reihe der Propheten eröffnet, das Hohelied das Buch des Canons war, an das er sich zunächst anzuschließen hatte. Um bei den nächsten Umgebungen der Stelle stehen zu bleiben, die unmittelbar vorhergehenden Worte: „ich bin wie eine grünende Cypresse" spielen an auf C. 1, 16. 17 hier. V. 8: „sie werden zurückkehren sitzend in seinem Schatten" hat das: ich sitze in seinem Schatten, hier zur Grundlage. V. 6: „seyn werde ich wie Thau Israel, sprossen wird es gleich der Lilie", weist zurück auf V. 1 und 2 hier.

V. 4. „Er führt mich in das Haus des Weines." Ainsworth: „Dieß Weinhaus ist gleich dem in Proverb. 9, 1—5, wo die Weisheit, nachdem sie ihr Haus gebaut hat, den Einfältigen einladet zu kommen und zu essen von ihrem Brote und zu trinken den Wein, den sie gemischt hat." Das Weinhaus ist nicht etwa ein Wirthshaus, sondern ein Haus, da Wein getrunken wird. Das Weinhaus kann unter anderen Umständen das

Trauerhaus seyn.*) Das Characteristische des Weines im Verhältniß zum Menschen ist in der Schrift die dadurch hervorgebrachte heitere Stimmung. So heißt es in Ps. 104, 15: „und Wein erfreut des Menschen Herz, zu erheitern sein Antlitz vor Oele, und das Brot stützet des Menschen Herz." Es liegt hier ein Gegensatz vor des Erfreuens, welches dem Weine, und des Stärkens, welches dem Brote beigelegt wird. Absichtlich wird der Mensch in beiden Gliedern durch den Namen אנוש, der Schwache, Hinfällige, Sorgenvolle bezeichnet. Er weist darauf hin, was für ihn diese Mittel der Erheiterung und Stärkung sind, wie liebreich Gott in ihrer Gewährung auf seine Bedürfnisse Rücksicht genommen hat. In Prov. 31, 6. 7 heißt es: „Gebet stark Getränk dem Umkommenden, und Wein den Herzbetrübten. Er trinke und vergesse seiner Armuth, und seines Leides gedenke er nicht mehr." In Prov. 15, 15: „Ein guter Muth ist ein täglich Trinkgelage." Das Weinhaus hier ist gleich dem Trinkhause in Jerem. 16, 8, Pred. 7, 2, wofür dort in V. 4 das Haus der Freude. Das: er führet mich in das Haus des Weines, ist also durch eine abgekürzte Vergleichung s. v. a. er erfreut und erheitert mich in meinem Elende durch seinen Trost und sein Heil viel herrlicher und besser, als die Welt sich im Weinhause erfreut, vgl. Ps. 4, 8, wo die Vergleichung ausgeführt wird: „du erfreust mein Herz mehr denn zur Zeit, da ihres Kornes und Mostes viel ist", während hier wie in Prov. 15, 15, vgl. auch Prov. 4, 17, die Freude gradezu als der (geistliche) Wein erscheint. Das Weinhaus ist also nach der richtigen Bemerkung von Michaelis: „Symbol aller Wohlthaten, die zum Heile und zum

---

*) Es gilt hier ganz, was Seb. Schmidt zu Pred. 7, 2 bemerkt: **domus convivii non est diversorium publicum, sed quando aliquis ob causam laetitiae certam, e. c. nativitatis suae, ut Gen. 40, 20, vel ablactationis filii, ut Gen. 21, 8, vel nuptiarum, ut Iud. 14, 10, convivium apparabat amicis.**

Troste des Sünders gereichen", und der Gedanke ist der: „das Evangelium gewährt die reichste Veranlassung des Trostes und der Freude." Parallel ist Jes. 55, 1, wo es in Bezug auf die Güter des Reiches Christi heißt: „Auf all ihr Durstigen, kommt zum Wasser, und die ihr kein Silber habt, kommt, kaufet und esset, und kommt kaufet ohne Silber und ohne Kaufpreis beides Wein und Milch", wo durch die Milch die Gaben Christi nach ihrer nährenden Eigenschaft bezeichnet werden, wie durch den Wein nach ihrer tröstenden und erfreuenden. Wir haben in unserer St. die Überschrift zu der Evangelischen Erzählung von der Hochzeit in Cana, Joh. 2, 1—11, deren Grundgedanke ebenfalls der ist: Christus der Kirche Freude und Trost auf ihrer Wanderung durch das Thal des Jammers. Das Bild unseres V. wird dort in Scene gesetzt. Der Vorgang verhält sich ebenso zu unserer St. wie der Einzug Christi in Jerusalem zu Sach. 9, 9. Es ist nicht zufällig, daß die symbolische Repräsentation grade auf einer Hochzeit geschieht. Der Wein ist auch hier der des hochzeitlichen Freudenmahles, vgl. Ps. 45, 15. 16. Die niedere Hochzeit ist bei der symbolischen Handlung Abbild der höheren, wo Christus der Bräutigam. — „Und sein Panier über mir ist Liebe." Der innere Zusammenhang dieses Gliedes mit dem ersten tritt ins Licht, wenn beachtet wird, daß die Liebe Christi auch der geistliche Wein ist, wodurch er die betrübte Tochter Zion aufheitert und erquickt. Das Bild hier ist ein militairisches. Es ist offenbar, daß es viel besser auf die ideale Jungfrau, das Volk paßt, als auf eine gewöhnliche Jungfrau. Der Trost und die Stärke des Kriegers ist das Panier, welches über ihm geschwungen wird. Durch den Blick auf dasselbe wird er von seiner entmuthigenden Vereinzelung erlöst, er fühlt sich als Glied eines Ganzen, die schützende Macht, welche dieß über den Einzelnen ausübt, tritt ihm vor die Seele. Was das Panier dem Krieger, das gewährt die Liebe des himmlischen Salomo der streitenden Kirche. Sie ist

die Fahne, unter welcher sie beschirmt wird und weit überwindet. Sie ruft in allen Trübsalen frohlockend aus: „wer wird uns scheiden von der Liebe Christi", Röm. 8, 35. Speciell wird angespielt auf 4 Mos. 1, 52: „und es lagerten die Kinder Israel ein jeder in seinem Lager und ein jeder bei seinem Panier", vgl. 2, 2, wonach jedes der vier Paniere sein besonderes Zeichen hatte, ohne Zweifel das Symbol der Macht und Ehre der Stämme, die darunter versammelt waren, und der schützenden Obhut ihres Gottes über sie: „ein jeder bei seinem Panier mit den Zeichen seines Geschlechtes sollen sich lagern die Kinder Israel". Auch diese Anspielung, an der um so weniger gezweifelt werden kann, da das דגל nur im Pentateuche vorkommt, und zwar wie Gesenius in dem thes. bemerkt, nur als signum militare majus ternarum tribuum, minora singularum tribuum אותות appellabantur, zeigt, daß die Jungfrau hier keine andere ist als die Tochter Zion.

V. 5. Die Braut verlangt mit Traubenkuchen und mit Äpfeln gestärkt zu werden, weil sie krank vor Liebe sey. Genannt wird dasjenige, was in gewöhnlichen Schwachheiten zur Stärkung gebraucht wurde. Weil dem Buchstaben nach die gewöhnlichen Traubenkuchen und Äpfel verlangt werden, steht das: unterstützet mich; die Aufforderung nicht etwa an die Töchter Jerusalems gerichtet, sondern im Allgemeinen an die Umgebung, an jeden, der solche Hülfe leisten kann. Gemeint sind aber die Liebesbeweise. Denn für die Liebeskrankheit ist das die einzige Stärkung. Und die Äpfel hier dürfen nicht von dem Apfelbaume mit seinen süßen Früchten in V. 3 losgerissen werden. Was die Braut hier wünscht, wird ihr in V. 6 zu Theil. — Über אשישה, eig. das Gefeuerte, Gebackenes, Kuchen, vgl. m. Christol. zu Hos. 3, 1, wo die Traubenkuchen als eine angenehm mundende Speise den Götzendienst bezeichnen. David gab nach 2 Sam. 6, 19 der ganzen Menge Israels einem jeden neben Brot und Fleisch, der

soliden Nahrung, einen Traubenkuchen. Niebuhr, Reise in Arab. S. 9, sagt, daß „die Rosinen mit guter Wirkung bei Leuten angewandt würden, die durch den Samum beinahe erstickt und in Ohnmacht gesunken seyen.“ In Bezug auf die Äpfel sagt Avicenna bei Faber zu Harmar 1 S. 370: „Am gesundesten sind die Syrischen Äpfel. Sie stärken das Herz, besonders die wohlriechenden Syrischen, überhaupt alle wohlriechenden, die süßen und die sauren.“ — Die Liebeskrankheit bezeichnet das herzliche Verlangen. Berleb. B.: „Auf solche Weise ist die Seele krank, wenn sie von der Süßigkeit und Liebe Christi so eingenommen wird, daß sie vor Verlangen nach einer genaueren Gemeinschaft mit ihm wie ganz dahingerissen wird, brennet, und davon gleichsam verzehrt wird.“

V. 6. Das Verhältniß hat hier seinen Gipfelpunct erreicht. Wir müssen im Folg. einen völlig neuen Ansatz erwarten. Calmet, welcher bemerkt: Voilà la première nuit de ses nôces, behält Recht gegen Delitzsch, welcher zu Gunsten eines dem Buche aufgedrungenen Ordnungsplanes meint: „er hält sie bräutlich umfangen.“ Zu der letzteren Meinung paßt nicht das unter, wie schon daraus erhellt, daß Delitzsch an seine Stelle unvermerkt das um setzt: „der König hält sie mit der Rechten umschlossen“. Die Uebertragung der Umarmung auf geistige Verhältnisse findet sich übrigens auch sonst bei Salomo. In Prov. 4, 8 steht das חבק von der Umarmung der Weisheit, und in Prov. 5, 20 heißt es: „warum willst du umarmen den Busen der Fremden“, der Weisheit dieser Welt, im Gegensatze gegen die Weisheit von oben, wie sie in der Kirche des A. B. gleichsam Fleisch und Blut angenommen.

V. 7. Wir haben hier das Epiphonem und den Abschluß, zunächst für den Abschnitt C. 2, 1—7, zugleich aber auch für Alles von C. 1, 1 an. In unverkennbarer Absichtlichkeit kehrt dieselbe Formel wieder in C. 3, 5. 8, 4. Solche Kehrverse be-

zeichnen im Hohenliede nicht bloß die „Pause der Handlung" (Ewald), sondern sie weisen zugleich darauf hin, daß die Darstellung in denselben Punct einmündet, wo sie schon einmal gewesen, und dienen somit zur Widerlegung derjenigen, welche dem Buche eine von Anfang bis zu Ende regelmäßig fortschreitende Handlung aufdringen wollen. — Der Redende ist der himmlische Salomo, der die Braut in seinen Armen eingeschlossen hält. Die Braut würde nicht bei den Hindinnen, würde vielmehr bei den Hirschen beschwören, vgl. V. 9. Beschwören steht für dringend bitten. Daß die Beschwörung die Liebe, d. h. die Geliebte, vgl. C. 7, 7, nicht aufzuwecken, ihr das Glück der Liebe zu gönnen, an die Töchter Jerusalems gerichtet wird, weist darauf hin, daß diese, die in das Reich des himmlischen Salomo aufzunehmenden Heidenvölker, wohl versucht seyn können zur Aemulation und Rivalität. Daß in der Zeit der Erscheinung des Heiles sich diese so naheliegende Versuchung wirklich geltend machte, ersehen wir aus Röm. 14. 1 Cor. 8 und andern St. des N. T. Die Rehe und die Hindinnen des Feldes, bei denen die Töchter Jerusalems beschworen werden, kommen als Bild der Lieblichkeit in Betracht, als das Abbild der Tochter Zion in ihrer Lieblichkeit, s. v. a. ich beschwöre euch bei Allem was lieblich ist. Salomo tritt hier als sein eigener Erklärer auf. Er sagt in Prov. 5, 18. 19 *): „freue dich an dem Weibe deiner Jugend, der lieblichen Hindin und der anmuthigen Gemse." Der Vergleichungspunct wird hier genau angegeben. Die Stellen rücken um so näher zusammen, wenn beachtet wird, daß das Weib der Jugend, welches in den Proverbien mit der lieblichen Hindinn verglichen wird, nicht ein Nebelgebilde von Weisheit ist, sondern die In-

*) Michaelis: dehortatur a falsi nominis sapientia s. potius μωρία sub schemate mulieris adulterae, v. 1—14, commendat veram sapientiam sub schemate castae dulcissimaeque conjugis.

carnation der Weisheit in der Gemeinde des A. B., zu der sich die einzelnen Generationen und die einzelnen Individuen in das zärtlichste Verhältniß setzen sollen. Dieselbe Gemeinde ist auch die Braut des Hohenliedes. — Es ist nicht zufällig, daß hier und in C. 5, 8. 9 das Verbum im Mascul. steht. Es führt darauf, daß die Töchter Jerusalems nicht wirkliche weibliche Individuen sind, und geht Hand in Hand mit so manchen anderen Fingerzeigen auf die Idealität der weiblichen Personen, welche uns im Hohenliede entgegentreten, vgl. z. B. was zu C. 1, 4 über den Plural bemerkt wurde.

C. 2, 8—17.

B. 8. Die Stimme meines Geliebten! Siehe da kommt er
Springend über die Berge,
Hüpfend über die Hügel.

B. 9. Es gleicht mein Geliebter einem Hirsch
Oder einem Jungen der Rehe.
Siehe er steht hinter unserer Wand,
Blicket durch die Fenster,
Blühet durch die Gitter.

B. 10. Es antwortete mein Geliebter und sprach zu mir:
Stehe dir auf meine Freundin, meine Schöne, und gehe dir.

B. 11. Denn siehe der Winter ging vorüber,
Der Regen ist weg und dahin.

B. 12. Die Blumen wurden gesehen im Lande,
Die Zeit des Lobgesanges kam heran,
Und die Stimme der Turteltaube ward gehört in unserem Lande.

V. 13. Der Feigenbaum würzte seine Früchte,
Und die Weinstöcke in der Blüthe gaben ihren Ruch.
Stehe auf, gehe meine Freundin, meine Schöne, und
gehe dir.

V. 14. Meine Taube in den Zufluchtstätten des Felsens, in dem
Schirme der Klippe,
Laß mich sehen dein Angesicht,
Laß mich hören deine Stimme,
Denn deine Stimme ist süß und dein Angesicht lieblich.

V. 15. Fahet uns die Füchse,
Die kleinen Füchse, verderbend Weinberge,
Und unsere Weinberge stehen in Blüthe.

V. 16. Mein Geliebter ist mein und ich bin sein,
Der unter den Lilien weidet.

V. 17. Bis der Tag kühle werde,
Und die Schatten fliehen,
Kehre um, gleiche dir mein Geliebter
Einem Hirsch oder einem Jungen der Rehe
Auf den Scheidebergen.

Das Ganze hat zehn Verse, die zehn getheilt durch die sieben und drei, die sieben durch die vier und drei. Die drei ersten V. haben zehn Glieder. Die vier V. haben zwölf Glieder. Die Zehn wird getheilt durch die doppelte fünf, fünf Glieder in V. 9 und fünf in V. 8 und 10. Die Zwölf wird getheilt durch die Fünf in V. 11. 12 und die Sieben in V. 13. 14, die wieder in die drei und vier zerfällt. — Die letzte Dreizahl der V. ist wieder wie die erste durch die doppelte fünf getheilt, fünf Glieder in V. 15. 16 und fünf Glieder in V. 17.

Der Gedanke ist der, daß schwere Trübsale und Wehen der Erscheinung des himmlischen Salomo vorangehen werden. Die

Tochter Zion erzählt, wie der Bräutigam ihr erscheint und sie auffordert, ihr Haus zu verlassen, in das sie wie eingeschlossen ist, V. 8—10. In V. 11—14 begründet der Bräutigam diese Aufforderung: der Winter, der sie an das Haus bannte, ist geschwunden, der Frühling ist angebrochen, und schließt mit der Aufforderung, daß sie ihr holdes Angesicht sehen, daß sie ihre holde Stimme hören lassen möge, zum Danke für die frohe Botschaft, die er gebracht. Die Tochter Zion thut beides in V. 15—17. Sie spricht zuerst den Wunsch aus, daß die Füchse gefangen werden mögen, die gefährlichen Feinde der Weinberge, die jetzt in der Blüthe stehen. Dann bezeugt sie ihre innige Liebe zu dem Bräutigam, aus der schon jener Wunsch hervorgegangen. Zuletzt nimmt sie Abschied auf Wiedersehen.

V. 8. Das קול ist Ausruf, wie in Jes. 52, 8: „die Stimme deiner Wächter!" Was die Stimme des Freundes sagt, darüber berichtet V. 10, nachdem dazwischen seine Erscheinung näher beschrieben worden. *) Auch in C. 5, 2 folgen auf die Erwähnung der Stimme des Freundes die Worte, die er sprach. Die kurzsichtige Critik, welche in V. 10 das: Es antwortete mein Geliebter und sprach zu mir, streichen will, weiß dann mit dem: die Stimme meines Geliebten! hier nichts anzufangen und ergeht sich in Aushülfen der Verlegenheit. Auf unsere St. weist zurück die Stimme des Bräutigams in Joh. 3, 29, vgl. 10, 3. 4. 27. — „Siehe da kommt er springend über die Berge, hüpfend über die Hügel." „Durch diese Worte — sagt Mercerus — bezeichnet er die Schnelligkeit des kommenden, Hülfe bringenden und die Verheißungen erfüllenden Christus, also daß keine Rauhigkeit der Wege, keine Schwierigkeit der Örter ihn hindern oder aufhalten

---

*) Michaelis schon richtig: quae pluribus v. 10—14 narratur.

kann." Was bei den Bergen ins Auge gefaßt ist, wird ausdrücklich angegeben in V. 17. Danach sind die Berge die Scheidewand zwischen dem Bräutigam und der Braut. Auch in Jes. 52, 7: „wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, welcher Friede ankündigt", so wie in der von dieser abhängigen Stelle Nah. 2, 1: „siehe da auf den Bergen die Füße des Freudenboten, welcher Frieden ankündigt", sind die Berge Symbol der Hindernisse. Die Füße der Freudenboten sind besonders lieblich auf den Bergen, weil es ihnen gelungen ist, diese, die ihrer Ankunft ein unübersteigliches Hinderniß zu seyn schienen, zu überschreiten. Die Berge sind in allen drei Stellen um so passender, weil sie in der Symbolik der Schrift das gewöhnliche Bild sind für die Weltmächte, die sich trennend zwischen die Tochter Zion und das Heil stellten. Ungenügend Döpke: über die Berge sieht sie ihn kommen, weil man einen Heraneilenden zuerst sieht, wenn er den Gipfel des Berges erreicht hat. Man würde auf diese Erklärung nicht gekommen seyn, wenn man nicht geglaubt hätte, den Sinn aus Jes. 52, 7. Nah. 2, 1 bestimmen zu müssen, während umgekehrt unsere St. maaßgebend ist für die Auffassung dieser St.

V. 9. „Es gleicht mein Geliebter einem Hirsch oder einem Jungen der Rehe." Der Vergleichungspunct ist die Schönheit zugleich (vgl. V. 7), und die Eile, vgl. V. 8 (Michaelis: illa in v. 8 celebrata celeritate sua), oder die anmuthige Schnelligkeit. Von der Schönheit hat der צבי den Namen — eigentlich Schmuck, Zierde, dann der Schmucke, Zierliche; איל, der Hirsch, heißt eigentlich der Kräftige. In Ps. 18, 34 heißt es von dem Davidischen Stamme: „der meine Füße den Hindinnen gleichmacht", zur Bezeichnung seiner Schnelligkeit, des schnellen und unaufhaltsamen Laufes seiner Eroberungen. Was dort von dem Ganzen des Stammes gesagt wird, findet seine volle Wahrheit in Christo, in dem er gipfeln sollte. Einem Jungen, wegen der besonde-

ren Munterkeit, Michaelis: similis sponsi alacritas et exsequendi celeritas atque facilitas. — „Siehe er stehet hinter unserer Wand, blicket durch die Fenster, blühet durch die Gitter.“ In dem unserer Wand, tritt die wirkliche Vielheit hinter der ideellen Einheit hervor. Es gilt von der Tochter Zion das: „ich bin eingeschlossen und gehe nicht aus“, Ps. 88, 9. (Vgl. Klagel. 3, 7: „er hat mich ummauert und ich gehe nicht aus“, V. 9: „er hat meine Wege vermauert mit Quadersteinen“, Hi. 31, 34.) Der Winter hat sie in das Haus gebannt und hält sie in demselben belagert: die Bedrängung durch die Weltmacht hält sie eingeengt. Da kommt plötzlich ihr Bräutigam und kündigt ihr draußen stehend und durch die mit Gittern versehenen Fenster hereinsehend an, daß ihre lange und bange Haft zu Ende ist, daß die Erlösung nunmehr herannaht. Welch eine frohe Botschaft die, daß „nach den Wintertagen“ der Frühling gekommen ist, und wie lieblich der Bote, der sie bringt! — Der Bräutigam „blicket durch die Fenster, blühet durch die Gitter.“ Das ציץ heißt in Hiph. nur blühen, auch in Ps. 132, 18: „über ihm soll blühen seine Krone“, Jes. 27, 6. Hier steht es von der Erscheinung lieblich gleich einer Blume.*) Mit ganz ähnlicher Prägnanz, mit der er hier von dem Blühen durch das Gitter redet, sagt Salomo in Ps. 72, 16: „hervorblühen werden sie aus der Stadt wie das Gras der Erde.“

V. 10. Man hat hier so wenig wie anderwärts Grund, dem ענה eine andere Bedeutung aufzudringen, wie die des Antwortens. Der Bräutigam antwortete (Michaelis: wie die Braut zuerst hier im Allgemeinen, und nachher mehr im Beson-

---

*) So schon Michaelis: roseum suum vultum instar floris jucundissimi per retia cancellorum ostendens, aut jucundissimo aspectu conspiciendum se praebens. Sicut etiam apud nos nobiliores frutices, vitis, esminus, caprifolium, et id genus alia, ante fenestras plantari solent, ut cancellos percurrant et aspectum reddant jucundiorem.

deren sagt) auf die Fülle der Fragen, die sich ihm entgegendrängten (Michaelis: ad remissa suspiria mea et tacitas preces): Ist der rauhe Winter nicht endlich vorüber? Werde ich nicht bald aus meiner Haft befreit werden? Ist die Zeit noch nicht da, da die Blumen gesehen werden im Lande? Wird der Herr nicht bald in meinen Mund ein neues Lied geben, ein Lob für unseren Gott. Zu dem: meine Freundin, bemerkt Coccejus: „meine Genossin, die ich liebe, wie mich selbst, die mir verbunden ist in Allem, im Kreuze, im Dienste, im Reiche und der Herrlichkeit.“ Und zu dem: meine Schöne, Michaelis: „In diesem Worte ist ein Trost für diejenigen, die sich nicht genügen, indem sie es versuchen, ihre Schuldigkeit zu thun.“

V. 11. Der Winter und der Regen ist hier Bild der Trübsale und Gerichte, ebenso wie in C. 1, 6 der Sonnenbrand. In Ps. 121, 6 werden Hitze und Kälte als Bezeichnung der Anfechtungen miteinander verbunden: „Bei Tage wird dich die Sonne nicht schädigen, noch der Mond bei Nacht.“ Der Mond erscheint hier als der Beherrscher der Nacht, dem alles angehört, was unter seiner Herrschaft geschieht. Der Winter ist auch in dem gelobten Lande wohl geeignet zum Bilde der Anfechtungen und Trübsale, er bannt auch dort in das Haus, weil man es im Freien nicht aushalten kann. Von dem Winter in der besonders warm gelegenen Einsenkung Jerichos sagt Ritter in der Erdkunde 15, 1 S. 517: „Seetzen fand es am 8. Januar in Jericho regnicht, und dabei wehten kalte heftige Winde, so daß man im schlecht geschützten Zelte des Scheich Achmed, in dem kein Feuer angezündet werden konnte, sich des Zitterns nicht erwehren mochte. Der Wirth des Zeltes ging im Schaafpelz einher; ein altes Kameel fand aus Kälte vor dem Zelte seinen Tod. An diesem Tage fiel hier der erste Schnee.“ In Ps. 147, 15—18 erblickt der S. in Schnee, Reif und Frost ein Abbild der nunmehr überstandenen Leidenszeit, in dem Frühling, V. 18, ein Abbild des

jetzt zurückkehrenden Heiles. Wir haben dort die Ausdeutung der symbolischen Darstellung in unserer St. Als Symbol sittlicher Zustände erscheint der Winter, der sich hier auf das Ergehen bezieht, in Joh. 10, 22. Das: es war Winter, sagt dort nach der Weise dieses Evangeliums mehr, als es auf den ersten Anblick zu sagen scheint. Daß das Fest der Tempelweihe in den Winter fiel, wußte Jeder. Winter draußen, Winter in den Herzen, trotz der Enkänien. Die Worte bereiten die folgende winterliche Scene vor. Der Regen, der in Palästina mit dem Winter noch enger verbunden ist als bei uns, erscheint als Bild der Trübsale in Jes. 4, 6, wo es von der Messianischen Zeit heißt: Und eine Hütte wird sein zum Schatten bei Tage vor der Hitze, und zur Zuflucht und zum Versteck vor Wetter und Regen. Ebenso in Matth. 7, 24. 25. In der Regenzeit kann man nicht draußen stehen, Esr. 10, 13.

V. 12. „Die Blumen wurden gesehen im Lande." Die Blumen sind Symbol des Blühens und Gedeihens im Reiche Gottes, das sich in doppelter Weise äußert, in der innerlichen Beschaffenheit seiner Glieder und in dem äußeren Heile, das ihnen zu Theil wird. Vgl. Hos. 14, 6: „seyn werd' ich wie der Thau Israel, sprossen wird er wie die Lilie." Jes. 27, 6: „In Zukunft soll Wurzel schlagen Jakob, blühen und sprossen Israel, und voll werden der Erdboden von Früchten." Die Berleb. B. sagt, nur die eine Seite ins Auge fassend: „Es gehen hie und da neue Blumen auf und fängt an zu grünen, wo es dürre war. Das junge Gras geht auf, und das alte vergeht. Man sieht allenthalben einen wunderbaren Anfang zum Guten." — „Die Zeit des Lobgesanges kam heran." Wenn die Blüthen erscheinen im Lande, so erweitert sich die Menschenbrust zu frohem Gesange. Berleb.: „Die Zeit, da das neue Lied soll gesungen und gehört werden." Das זמיר kommt in einer Reihe von Stellen vor, der Singul. in Jes. 25, 5, der Plur. זמירות in 2 Sam. 23, 1.

Jes. 24, 16. Hi. 35, 10. Ps. 119, 54. Von diesen Stellen dürfen wir die unsrige nicht losreißen, wie diejenigen thun, die hier an den Gesang der Vögel denken. Das זמיר steht überall nicht von dem Gesange oder Liede überhaupt, sondern von dem Liede im höheren Tone, dem kunstvollen feierlichen Lobgesange, und diesen kann es auch nach seiner Abstammung nur bedeuten, vgl. über die Wurzel זמר, pützen, zieren, schmücken, m. Comm. z. d. Psalmen zweite Ausg. 4 S. 538. Am nächsten kommt Jes. 24, 16: „von dem Ende der Erde hören wir Lobgesänge: Zierde dem Gerechten", wo das זמירות wie hier von den Lobgesängen gebraucht wird, wie sie in der Messianischen Zeit ertönen. Die neutestamentliche Parallele für unsere St. ist Ephes. 5, 19. 20: „Und redet untereinander von Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern, singet und spielet dem Herrn in euren Herzen. Und saget Dank allezeit für Alles Gott und dem Vater, in dem Namen unseres Herrn Jesu Christi." — „Und die Stimme der Turteltaube ward gehört in unserem Lande." Das Land Canaan ist der gemeinschaftliche Besitz des himmlischen Salomo, und seiner Braut, der Tochter Zion. Daraus erklärt sich das: in unserm Lande. Die Turteltaube erscheint als das Bild der Sanftmüthigen, oder der Gemeinde Gottes in ihrer wehrlosen Sanftmuth in Ps. 74, 19: „Gieb nicht dem Gierleben deine Turteltaube", d. h. der Raubsucht der Feinde ähnlich der der wilden Thiere, denen die unschuldige, wehrlose und schüchterne Taube rettungslos hingegeben ist. *) Was es mit der Stimme der Tur-

*) Wie angemessen das Symbol ist, das erhellt aus dem, was Curzon, Besuche in den Klöstern der Levante S. 87 ff. der deutschen Übers. von den Turteltauben in Ägypten sagt: „Jeder Ägypten Bereisende ist mehr oder weniger Jagdliebhaber, denn die unendliche Menge von Vögeln muß die Trägsten und Tiefsinnigsten in Versuchung führen, auf die Vogeljagd zu gehen. Ich hatte alle Arten von Vögeln und wilden Thieren geschossen, vom Krokodile bis zur Schnepfe; und unter anderm Vogelwilde auch Massen von Turteltauben; da diese hübschen kleinen Vögel sehr zahm sind und nie

teltaube auf sich hat (Calmet nicht ganz exact: symbole des gémissemens d'une âme sainte, qui gémit dans son exile et qui désire ardemment d'être réunie à son époux céleste), das zeigt der Lobgesang der Maria, des Zacharias, des Simeon, der Hanna.

V. 13. „Der Feigenbaum würzte seine Früchte." Das חנט kommt außerdem nur in 1 Mos. 50, 2. 26 vor, und wird hier nicht anders zu nehmen seyn wie dort. Es steht dort von dem Einbalsamiren, eig. eine Leiche würzen, vgl. 2 Chron. 16, 14. Joh. 19, 40. „Die Frucht des Feigenbaumes — sagt v. Schubert Reise 3 S. 113 — ist von ganz besonders lieblichem Geschmack und aromatischer Süßigkeit." So gefaßt steht das חנטה im Einklange mit dem parallelen: sie gaben Geruch. Der Feigenbaum — sagt die Berleb. B., — welcher wegen seiner süßen Frucht angenehm, und ein Bild ist eines frommen Menschen, der Gott angenehme Früchte der Buße und des Glau-

---

sehr weit fliegen, so bekam ich bisweilen drei bis vier auf einen Schuß, und etwa ein Dutzend derselben verschaffte eine herrliche Pastete oder einen vortrefflichen Pillau; ein etwas merkwürdiger Vorfall machte aber meinem Kriege gegen sie ein Ende. Eines Tages saß ich auf der Terrasse, von einem Kreise von Arabern und Negern umgeben, und wir hörten alle der Erzählung eines alten Herrn mit grauem Barte von den Liebschaften der schönen Quardi zu, welche grade auf dieser Insel in einem bezauberten Palaste eingeschlossen gewesen war u. s. w. Während der alte Herr eines dieser Liebeslieder sang und ich still dasaß, flog eine Turteltaube, die vielleicht die schöne Prinzessin Quardi selbst unter dem Bilde einer Taube war, von einem der Palmenbäume, die am Rande der Ufer wachsen, herab, und setzte sich in geringer Entfernung von uns. Niemand bewegte sich, und nachdem die Turteltaube einen Augenblick ruhig gewesen war, lief sie auf mich zu, und nistelte sich unter den weiten Ärmeln meines Benisch ein. Hier blieb sie, bis die Geschichte und die Lieder geendet waren, und als ich, um den weggehenden Gästen meinen Gruß zu machen, genöthigt war aufzustehen, da flog die Taube wieder nach ihrem Palmbaume hin und setzte sich zwischen seinen Zweigen, wo mehrere andere schon mit ihren Schnäbeln unter den Füßen saßen. Da that ich sogleich das Gelübde, nie wieder eine Turteltaube zu schießen, so sehr sie auch zu Pasteten und Pillau nöthig seyn mochten, und ich habe mein Wort getreulich gehalten."

bens bringt." In Jerem. 24, 2. 3 erscheinen die Gerechten und die Bösen unter dem Bilde der guten Feigen (entsprechend den gewürzten oder würzigen hier) und der schlechten Feigen. In der symbolischen Handlung in Matth. 21 und in der Parabel Luc. 13, 6—9 bedeutet der Feigenbaum das jüdische Volk, seine Früchte den von ihm zu leistenden Wandel in Gerechtigkeit. — „Und die Weinstöcke in der Blüthe geben ihren Geruch." Berleb.: „Die Weinstöcke, welche wegen ihrer herrlichen Frucht öfters mit den Feigenbäumen zusammengesetzt werden, und nicht weniger sind ein Bild der Gläubigen, ja Christi selbst, aus welchem jene ihren Saft des Lebens ziehen." In Jes. 5 erscheint Israel als der Weinberg des Herrn. Die Trauben, die der Weinberg nach V. 2 seinem Herrn bringen soll, sind nach V. 7 Recht und Gerechtigkeit. In Jes. 27, 2 bringt Zion, der Weinberg des Herrn, in der Zeit des Heiles seinem Herrn edle Trauben und Wein, Buße und Wandel in Gerechtigkeit. In Micha 7, 1. 2 sind die Trauben und die Feigen die Frommen und die Rechtschaffenen und ihre Früchte der Gerechtigkeit, vgl. Hos. 9, 10, wo ebenfalls wie hier Trauben und Feigen mit einander verbunden werden. In der Parabel vom Weinberge in Matth. 21, 33 ff. sind die Früchte des Weinberges der von dem Volke Gottes zu leistende gottselige und gerechte Wandel. Ich bin der Weinstock, ihr seyd die Reben, so spricht der Herr zu seinen Jüngern. — In dem: stehe auf, gehe meine Freundin u. s. w. kehrt die Rede zu ihrem Anfange in V. 10 zurück, nachdem in der Mitte die Begründung der Aufforderung gegeben worden.

V. 14. Den Sinn der neuen Anrede an die Tochter Zion: meine Taube in den Zufluchtstätten des Felsens, in dem Schirme der Klippe" hat die Berleb. B. richtig wiedergegeben: „Meine Auserwählte, die du in der Taubenart von aller Arglist entfernt bist, aber eben deswegen dich in dieser Welt entweder allezeit oder doch mehrentheils verborgen halten mußt vor den Feinden, die

dir nachstellen, doch aber auch allezeit, wenn du verfolgt und gedrückt wirst, eine sichere Zuflucht in deinem Gott und Heiland findest." Die Taube ist das Bild der wehrlosen Unschuld, vgl. zu Ps. 56, 1 und hier zu Cap. 1, 15. Daß sie auf die Felsenhöhen flüchten muß, zeigt wie grausam sie verfolgt wird, vgl. Jerem. 48, 28: „verlasset die Städte und wohnet auf den Felsen, ihr Bewohner Moabs, und seyd wie die Taube, welche nestet über dem Abgrunde," wie hart die Welt ihr zusetzt. Daß sie auf den Felsenhöhen eine sichere Zuflucht findet, zeigt wie gnädig der Schutz ihres Gottes über ihr waltet. Die Zufluchtstätte des Felsens, der Schirm der Klippe ist der Herr. Zu Ps. 18, 3: „Der Herr ist mein Fels und meine Bergspitze und mein Erretter; mein Gott ist mein Hort, auf den ich traue; mein Schild und Horn meines Heiles, mein hoher Ort," wurde in meinem Comm. bemerkt: „Die beiden ersten Namen und ebenso der letzte beruhen auf der natürlichen Beschaffenheit Palästinas, wo die jähen von Abgründen umgebenen Felsen den Flüchtigen Schutz gewähren, vgl. das: er erhebet mich auf einen Felsen f. er rettet mich, in Ps. 27, 5." In Ps. 31, 4 spricht David zu dem Herrn: „mein Fels und meine Bergspitze bist du." Und in Ps. 91, 1. 2 heißt es: „Wer im Versteck des Höchsten sitzet, unter dem Schatten des Allmächtigen übernachtet, der spricht zu dem Herrn: meine Zuversicht und meine Bergspitze, mein Gott auf den ich traue," vgl. noch Ps. 144, 2. — Luther hat: meine Taube in den Felslöchern, und dieß ist noch jetzt die gangbare Erklärung. Das Richtige aber findet sich schon bei Schultens animadv. philolog. zu Jes. 19, 17, der nach Vgl. des Arabischen erklärt: die Zufluchtstätten des Felsens: so daß, im Einklange mit den angeführten Parallelst. aus den Psalmen, der Fels selbst die Zufluchtsstätte ist. Für diese Erklärung sprechen die beiden andern St. des A. T., in denen die חגוי סלע vorkommen, und die um so mehr von Bedeutung

sind, da sie offenbar auf uns. St. ruhen. In Obad. V. 3 heißt es: „Du der da wohnet in Zufluchtstätten des Felsens, seiner hohen Wohnung, der da spricht in seinem Herzen: wer wird mich herabstürzen." Daß hier das חגו sich nur auf die Höhe beziehen kann, darauf führt schon das parallele: seiner hohen Wohnung. In V. 3. 4 wird nur die Höhe ins Auge gefaßt, nicht etwa das Wohnen in Kammern innerhalb der Felsen. Auf der Höhe beruht dort die ganze Zuversicht Edoms. Ebenso kommt auch bei Jeremias in C. 49, 16 nur das Hohe und Unzugängliche der Wohnung Edoms in Betracht. An unserer St. correspondirt dem חגוי das סתר, Schirm. Dieß bezeichnet nicht ein zweites Schützendes, sondern die hohen Bergspitzen sind an sich schon Schirm für den, der dort seine Zuflucht sucht. — Wir müssen aber die beiden abhängigen Stellen noch in anderer Beziehung ins Auge fassen. Daß sie wirklich von der unsrigen abhängig sind, daran kann nicht gezweifelt werden. Schon das חגוי führt darauf. Dieß Wort, für das sich im Hebräischen keine Wurzel darbietet, und das nur aus den Dialekten sein Licht erhält, paßt gut für unser Buch, dessen Sprachgebrauch so oft uns veranlaßt zu den Dialekten unsere Zuflucht zu nehmen, weit weniger aber für Obadja und Jeremias, und veranlaßt uns bei ihnen von vornherein nach einer Grundst. zu suchen. Das שכני bei Obadja mit dem Jod parag. ist wegen des Gleichklanges mit יונתי beigesetzt. Bei Jeremias kehrt der Artikel in הסלע, der bei Obadja abgeworfen worden, zurück, zum Beweise, daß er neben der St. des Obadja, auf welcher er zunächst ruht, auch uns. St. als die eigentliche Grundst. vor Augen gehabt hat. Steht es nun fest, daß Obadja und Jeremias auf unsere Stelle zurückweisen, so ergibt sich daraus ein nicht unwichtiges Resultat in Bezug auf die Deutung des Hohenliedes. Die Beziehung hat nur dann Bedeutung, wenn unter der Jungfrau des Hohenliedes die Tochter Zion verstanden wird,

was übrigens auch unsere Stelle an sich schon gebieterisch verlangt: denn mit der Taube in den Zufluchtstätten des Felsens, in dem Schirme der Klippe, quälen sich die Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung vergeblich ab, und keiner von ihnen hat etwas Wahrscheinliches oder nur Erträgliches vorzubringen gewußt. Die Tochter Edoms dünkte sich sicherer zu sein, wie die Tochter Zion. Im Vertrauen auf ihre hohen und unzugänglichen natürlichen Felsen sah sie herab auf die Gemeinde des Herrn, welche die Hoffnung ihrer Sicherheit gegen die Anläufe der Weltmächte nur auf den geistlichen Fels gründete. Obadja und Jeremias kündigen an, daß der Erfolg diese thörichte Einbildung der Tochter Edom beschämen, dagegen das Vertrauen Israels auf seinen geistlichen Fels rechtfertigen wird. — An die Taube in der Geborgenheit des Felsens wird die Aufforderung gerichtet: „Laß mich sehen dein Angesicht, laß mich hören deine Stimme.“ Man hat fälschlich angenommen, daß der Bräutigam im Vorhergehenden die Braut auffordere, mit ihm ins Freie zu gehen. Es findet sich dort nur die Ankündigung, daß es ihr jetzt freistehe die enge Behausung zu verlassen, in welche der Winter sie eingeschlossen, und die Aufforderung sich dieser Freiheit zu bedienen. Was der Bräutigam für sich von ihr verlangt, das ist erst in unserm V. enthalten, gegen den die vorige Anrede dadurch abgegrenzt ist, daß ihr Ende zum Anfang zurückkehrt. Sie soll ihm ihr liebliches Angesicht zeigen und ihre süße Stimme hören lassen. Das thut sie in V. 15—17. Nur indem er das Verhältniß dieser V. zu dem unsrigen nicht erkannte, konnte Döpke behaupten: „So viel ist gewiß, die Jungfrau erscheint nicht, und der Geliebte entfernt sich wieder.“ Eine Auffassung, die ein solches Resultat ergibt, spricht sich selbst das Urtheil. Es liegt am Tage, daß nur diejenige Auffassung befriedigen kann, nach der die Braut im Folg. der Aufforderung: laß mich sehen dein Antlitz, laß mich hören deine Stimme, entspricht. Denn dies-

seits von C. 5, 2 ist von Seiten der Braut alles nur Liebe und Hingabe.

V. 15. Die Aufforderung die Füchse zu fangen ist für die Vertheidiger der buchstäblichen Auffassung ein Knoten, mit dessen Lösung sie sich vergeblich abmühen. In völliger Verzweiflung bemerkt Magnus: „Daß dieß Fragment nicht in das dritte Lied, wo es jetzt steht, paßt, lehrt der oberflächlichste Blick. Ebenso deutlich zeigt sich, daß es auch zu keinem anderen Stücke unserer Sammlung gehören konnte.“ Dagegen bei der geistlichen Auffassung tritt uns der Sinn sogleich in durchsichtiger Klarheit entgegen. Die Braut folgt hier der Aufforderung ihre Stimme hören zu lassen, und zwar also, daß durch das was sie spricht Bestätigung erhält, was der Bräutigam zur Begründung dieser Aufforderung spricht: „denn deine Stimme ist süß.“ Sie redet nicht bloß, sie redet Solches, was lieblich und dem Bräutigam angenehm ist, Solches, was mit der Willigkeit ihr Angesicht zu zeigen Hand in Hand geht, was voraussetzt, daß sie dabei mit zärtlichem Blicke den Bräutigam ansah. Die Anrede ist nicht an bestimmte Personen gerichtet, wer es thut ist gleich, wenn es nur überhaupt geschieht. Das uns weist darauf hin, daß es gleich sehr im Interesse der Braut und im Interesse des Bräutigams liegt, daß die Füchse gefangen werden. Bei den Füchsen wird in der Schrift nicht wie im heidnischen Alterthum die List ins Auge gefaßt, sondern sie kommen überall als solche in Betracht, die in Wüstungen hausen und am Verwüsten und Zerstören ihren Gefallen finden. So in Klagel. 5, 18: „wegen des Berges Zion, der verwüstet ist, Füchse laufen umher auf ihm,“ Neh. 3, 35 (4, 3). Den eigentlichen Schlüssel für unsere St. bildet Ezech. 13, 4: „Wie die Füchse in den Wüstungen, also sind deine Propheten Israel.“ Der Zusatz: in den Wüstungen oder Ruinen erläutert sich aus V. 5. Juda war damals eine geistliche Wüstung, befand sich in einem traurigen herabgekom-

menen Zustand. Die Vergleichung mit den Füchsen bezieht sich nach V. 4—6 auf die verderbliche Wirksamkeit. Hiernach sind die Füchse Bild der Feinde des Reiches Gottes. Die Braut fürchtet, daß diese die lieblichen Hoffnungen vernichten mögen, die ihr so eben in Aussicht gestellt waren, und zeigt durch diese Furcht, wie theuer diese Hoffnungen ihrem Herzen sind. Die bange Ahndung, die sie hier ausspricht, ist theilweise in Erfüllung gegangen. Die Füchse sind nicht gefangen worden und haben den Weinberg Israels verwüstet, so daß die Blüthe seiner Weinstöcke gelogen hat. In bedeutungsvoller Weise spielt der Herr auf unsere St. an bei Lucas in C. 13, 31. 32: „An demselben Tage kamen etliche Pharisäer und sprachen zu ihm: hebe dich hinaus und gehe von hinnen, denn Herodes will dich tödten. Und er sprach: „gehet hin und saget demselben Fuchs" u. s. w. Nach Bengel soll Herodes hier ein Fuchs genannt werden „wegen der List und heuchlerischen Furchtsamkeit." Aber von List findet sich hier keine Spur. Auch sonst führt nichts darauf, daß die List für Herodes characteristisch gewesen. Und in keiner andern Stelle der Schrift erscheint der Fuchs als Symbol der List. Die Benennung kann sich nur beziehen auf das, was unmittelbar von Herodes gesagt worden, daß er Jesum tödten wollte. Ein solcher Zusammenhang findet nur dann statt, wenn wir auf die Stelle des Hohenliedes zurückgehen: saget diesem Verwüster des Weinberges Gottes. — Die kleinen Füchse, die trotz ihrer Kleinheit große Verwüstungen anrichten können, wie man das an dem Beispiele des so erbärmlichen und doch so verderblichen Rationalismus sehen kann, und die man deshalb nicht außer Acht lassen darf, auf deren Austilgung mit der Waffe des Wortes Gottes man sorgfältig bedacht seyn muß. Das Verderben der Weinberge darf ja nicht in unzeitigen Reminiscenzen auf das Verzehren der Trauben beschränkt werden, sondern man muß hinzunehmen, daß sie die schützenden Mauern

unterwühlen, durch ihre Gruben die Weinstöcke an der Wurzel beschädigen, die Stöcke und besonders die jungen Triebe benagen. — Das: und unsere Weinberge stehen in Blüthe, weist darauf hin, wie traurig es wäre, wenn jetzt grade den Füchsen freier Spielraum gewährt würde. Je erfreulicher die Aussichten im Reiche Gottes sind, desto dringender werden dadurch seine Diener zum Eifer im Fangen der Füchse aufgefordert.

V. 16. Wird die Aufforderung die Füchse zu fangen richtig verstanden, so schließt sich das: Mein Geliebter ist mein und ich bin sein, leicht und einfach an. Die Füchse wollen das Liebesband zwischen dem Bräutigam und der Braut zerfressen. Zu dem: der unter den Lilien weidet, bemerkt Delitzsch: „Die Stätte und Umgebung, wo er sein Tagewerk hat, entspricht seinem Wesen, welches ganz Schönheit und Liebe ist.“ Die Lilien sind in Ps. 45 die lieblichen Jungfrauen, deren Vermählung mit dem Könige der Ps. feiert. Als Erklärung dient dort das: die Geliebten. Die Braut nennt sich hier in C. 2, 1: eine Lilie der Thäler, vgl. V. 2. Nur nach dieser geistlichen Auffassung steht das: der unter den Lilien weidet, im inneren Zusammenhange mit dem: mein Geliebter ist mein und ich bin sein. Dem sachlichen Gehalte nach stimmt das: der unter den Lilien weidet, überein mit Joh. 10, 14: „Ich bin ein guter Hirte und kenne die meinen und bin bekannt den meinen.“

V. 17. Daß wir hier eine abschließende Formel vor uns haben, zeigt die Vergleichung von C. 4, 6. 8, 14. Die Braut nimmt hier Abschied auf Wiedersehen. Die Erscheinung des Bräutigams hier gehört nicht der äußeren Wirklichkeit an: hier wird im Geiste vorgebildet, was dereinst in die äußere Wirklichkeit eintreten sollte. Der Bräutigam soll sich entfernen wie er gekommen, über die Berge, vgl. V. 8, bis dereinst die trübe Leidenszeit anbricht. Dann soll er in wahrhaftiger Erscheinung wiederkehren. — Statt: bis der Tag kühle werde, heißt es

eigentlich: bis der Tag wehet. „Das Wehen des Tages für den Abend; weil im Orient am Abend ein kühler und erfrischender Wind zu wehen pflegt.“ Was durch den Abend bedeutet wird, erkennen wir aus dem gleich folgenden V., C. 3, 1, wo durch die Nächte die trübe Leidenszeit bezeichnet wird: es ist kein zufälliges Zusammentreffen, es ist Absicht, daß der Anfang des neuen Abschnittes Licht wirft auf den Schluß des unsrigen. Nach C. 3, 8 gewährt die Vermählung mit dem himmlischen Bräutigam Schutz gegen Schrecken in den Nächten des Unglückes. Daß der höchsten Erhöhung seines Stammes und in ihm der Gemeinde Gottes die tiefste Erniedrigung vorangehen, daß das Licht aus der Höhe in dichte Finsterniß hineinscheinen werde, wurde schon von David klar erkannt. Aus dem Gegensatze schließen wir, daß die Erscheinung des Bräutigams hier in der Morgenfrühe erfolgte. Die Zeit Davids und Salomos, der diese Erscheinung des Bräutigams im Geiste angehört, war der Morgen der Gemeinde Gottes. — — „Und die Schatten fliehen.“ Eine zweite Bezeichnung der Abendzeit: die Schatten fliehen, wenn sie bei Untergang der Sonne immer länger werden und bald ganz verschwinden. Angespielt wird auf Ps. 102, 12: „meine Tage sind wie ein geneigter Schatten“, ein solcher, der bereits seinem Untergange entgegengeht, und Ps. 109, 23: „wie ein Schatten, wenn er sich neiget, muß ich dahin fahren,“ wo David das tiefe Herabsinken, welches seinem Geschlechte und in ihm der Gemeinde Gottes bevorstand, unter dem Bilde des fliehenden Schattens dargestellt hatte. Von den Jüngern zu Emmaus heißt es in Luc. 24, 29: „Und sie nöthigten ihn und sprachen: bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneiget.“ Durch eine wahrscheinlich unbewußte Reminiscenz spielen sie auf unsere Stelle an. Die Beziehung auf sie ist tiefer, als wie sie es selbst fassen mochten. Sie sind der Typus ihres Volkes, dessen Sonne bereits im Untergehen war. — Die Scheideberge

sind die Berge, welche den Bräutigam und die Braut von einander trennen. Das V. בתר kommt in der Bedeutung von einander theilen vor in 1 Mos. 15, 10 und ebenso auch im Arabischen. Das Nom. בתר in der Bed. Theilung, Trennung, und dann pars dissecta ebendaselbst. Die Erkl.: die durchklüfteten oder die zackigen Berge, ist ebenso wenig sprachlich begründet, als sie einen im Zusammenhange passenden Sinn gibt. — Die Aufforderung: kehre um u. s. w. ist nicht im Sinne des Wunsches, sondern des Zugeständnisses zu fassen. Die Tochter Zion ist zufrieden, wenn ihr Bräutigam nur bei ihr ist in der Zeit, da sie seiner am meisten bedarf. Sie willigt ein in Gottes Willen, der ihr vor der Vereinigung noch eine lange Trennung auferlegt. Daß ihr diese ergebene Stimmung nicht immer eigen blieb, daß ihr nachher die Trennung doch zu lange währte, zeigt der folgende Abschnitt.

C. 3, 1—5.

V. 1. Auf meinem Lager in den Nächten
Sucht' ich den meine Seele liebt.
Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht.

V. 2. Ich will doch aufstehen und in der Stadt umgehen
Auf den Gassen und auf den Straßen,
Will suchen den meine Seele liebt.
Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht.

V. 3. Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehen.
Habt ihr gesehen, den meine Seele liebt?

V. 4. Kaum war ich weggegangen von ihnen,
Da fand ich, den meine Seele liebt.
Ich erfaßte ihn und will ihn nicht lassen

Bis daß ich ihn gebracht in meiner Mutter Haus
Und in die Kammer meiner Gebährerin.

V. 5. Ich beschwöre euch ihr Töchter Jerusalems
Bei den Rehen oder bei den Hinden des Feldes,
Daß ihr nicht wecket und daß ihr nicht aufweckt
Die Liebe, bis daß es ihr gefällt.

In V. 1—4 haben wir eine doppelte Sieben der Glieder, die erste getheilt durch die drei und vier, die zweite durch die zwei und fünf. In dem Schlußverse kommt auf jeden Vers der Hauptmasse ein Glied. Die Fünfzahl der Verse weist auf eine spätere Ergänzung hin, da die Fünf überall die Signatur des Halben, Unvollendeten ist, und diese Ergänzung liegt vor in dem folgenden Abschnitt.

In den dunklen Nächten des Elendes sehnt sich Zion nach dem Heilande, „daß er erscheine denen, die da sitzen in Finsterniß und Schatten des Todes und richte die Füße auf den Weg des Friedens", d. h. des Heiles, Luc. 1, 79. Da der Bräutigam verziehet zu kommen, so versucht es die Tochter Zion in ihrer Unruhe das Messianische Heil auf eigne Hand herbeizuziehen durch weltliches aufrührerisches Getreibe. Vergeblich! Was sie sucht, das findet sie nicht, wohl aber finden sie die himmlischen Wächter. Zuletzt aber, nachdem sie gelernt hat, daß mit ihrer Kraft nichts gethan ist, erscheint plötzlich der Bräutigam.

Die Unhaltbarkeit der buchstäblichen Erklärung liegt bei diesem Abschnitte auf der Oberfläche. Ihre eignen Vertheidiger haben uns die Mühe erspart, ihre Blößen aufzudecken und ihre Unmöglichkeit nachzuweisen.

Döpke sagt: „Das Aufstehen der Jungfrau und ihr nächtliches Umherirren erscheint hier ganz unmotivirt. Daß sie ihn nicht bei sich in ihrem Bette findet, ist ja gar kein Grund

ihn aufzusuchen, da sie unmöglich schon daran gewöhnt sein konnte ihn immer bei sich zu haben, weil in V. 4 nicht undeutlich hervortritt, daß sie noch nicht vermählt war. — — Wo sind denn in dem Gemache ihrer Mutter die Töchter Jerusalems, die sie stören könnten?"

Magnus: „Sie dachte, ich will ihn auf den Straßen und Märkten der Stadt suchen. Sie setzte also voraus, der Geliebte treibe sich höchst wahrscheinlich (in den Nächten) auf den Straßen umher. Er muß dies daher öfter gethan haben, ja da sie gleich von selbst darauf fiel, zur Angewohnheit gehabt haben." „Sie fand ihn auch wirklich und brachte ihn in das Haus ihrer Mutter." Dieß sey entschieden anstößig. „Was hier geschieht, kann bei vernünftigen Menschen unmöglich so geschehen."

Delitzsch: „Als äußere Wirklichkeit läßt sich, was sie erzählt, durchaus nicht begreifen. — — Wie ist dieses nächtliche Suchen bei aller Stärke der Liebe mit der jungfräulichen Zucht vereinbar? Welches ist die ihrer Wohnung nahe Stadt, wo sie ihn suchen und zu finden hoffen konnte? Wie kann sie bei den Wächtern dieser Stadt Kenntniß dessen, den ihre Seele liebt, voraussetzen? Vor diesen Fragen, die sich in viele andere spalten, zerrinnt die äußere Wirklichkeit des Erzählten."

Mehrere haben nun gemeint allen Schwierigkeiten durch die Annahme eines Traumes zu entrinnen. So sagt Ewald: „Da fällt ihr ein Traum ein. Diesen erzählt sie nun auch völlig wie einen Traum, so abgerissen, so verwirrt, so ohne Ende und Ziel. — — Und dadurch schwinden alle Schwierigkeiten, Zweifel, Einwürfe gegen diese Stelle. Delitzsch: „Im Traum kann sie ihren Geliebten auch des Nachts vermissen, als wäre er schon ihr Gemahl, der mit ihr das Lager theilt."

Die Traumhypothese ist aber selbst nichts als ein angenehmer Traum. Magnus, der sich lieber zur Anwendung der desperatesten Mittel entschließt, über die wir kein Wort verlieren

wollen, sagt von ihr: „Endlich ist auch die Traumansicht ungenügend, weil Niemand Unsinn, selbst nicht in der Form des Traumes, dichten wird, und weil auch sonst nirgends eine Andeutung vorkommt, daß von einem Traum die Rede ist.“

Nur die äußerste Verlegenheit konnte es übersehen, daß kein vernünftiger Mensch Träume erzählt ohne alle Bemerkung, daß es Träume sind, daß abgeschmackte Träume zu erzählen, von denen heimgesucht zu werden schon Leiden genug für die Adamskinder ist, zu allen Zeiten als Abgeschmacktheit gegolten hat, daß unanständige Träume zu erzählen den Erzähler mit gleicher Schuld belastet, wie die begangene Unanständigkeit.

V. 1. Den Commentar zu diesem V. liefern die beiden ersten Capp. des Lucas. Wie ist da alles so voll von Sehnsucht nach dem Heilande, von jubelndem Frohlocken, da er geboren ist! Aus dem A. T. vergleiche man z. B. das neunte Cap. des Jesaias. Wie ist das Herz des Propheten von froher hüpfender Freude erfüllt, da er das große Licht schaut, welches denjenigen aufgeht, die in Finsterniß und Schatten des Todes sitzen, da er, aus der dunklen Gegenwart in die sonnenhelle Zukunft entrückt, ausrufen kann: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben.“ — Die Tochter Zion sucht in den Nächten den ihre Seele liebt. Es ist nicht, wie die Vertheidiger der buchst. Erkl. dieß gern möchten, von einer Nacht die Rede, sondern von den, langen und bangen, Nächten. Der Nacht ist der Schmerz verwandt, in ihr fühlt er sich in seinem Elemente, in ihr erreicht er seine höchste Höhe. An zahlreichen Stellen des A. T. wird daher der Schmerz und die Klage vorzugsweise der Nacht zugetheilt. So heißt es z. B. in Ps. 77, 3: „In der Zeit meiner Noth such ich den Herrn, meine Hand ist Nachts ausgeschüttet und läßt nicht ab, meine Seele will sich nicht trö-

sten lassen." In Ps. 119, 54: „Ich gedenke in der Nacht an deinen Namen, Herr." In Jes. 26, 9: „Mit meiner Seele verlang ich nach dir in der Nacht, und mit meinem Geiste in meinem Inneren such ich dich." In Hi. 7, 3: „Nächte des Elendes hat man mir zugezählt." In Klagel. 1, 2: „Sie weinet des Nachts, daß ihr die Thränen über die Backen laufen." In Klagel. 2, 19: „stehe auf und klage in der Nacht zu Anfang der Nachtwachen, schütte wie Wasser aus dein Herz vor dem Angesichte des Herrn." Von dieser Anschauung der Nacht aus setzt die Phantasie, wo sie sich mit zukünftigem Heil oder Unheil beschäftigt, das erstere gern mit dem Morgen, das letztere mit der Nacht in Verbindung. In meinem Comm. zu Ps. 59, 17: „ich aber will besingen deine Stärke und rühmen am Morgen deine Huld", wurde bemerkt: „Der Morgen wird nicht selten in Verbindung mit dem Heile gesetzt, vgl. z. B. Ps. 90, 14. 92, 3. 143, 8, weil er ein Bild desselben abgibt, vgl. 2 Sam. 23, 4, wo David das Heil der Zukunft also bezeichnet: und wie das Licht des Morgens, da die Sonne aufgeht, ein Morgen ohne Wolken, Hi. 11, 17: jetzt bist du finster, dann wirst du wie der Morgen seyn. Die Phantasie, mit Bildern des zukünftigen Glückes beschäftigt, wird mit besonderer Vorliebe bei dem Morgen verweilen und ihn sich als die Zeit des einbrechenden Heiles vorstellen. Den Feinden theilt der S. den Abend und die Nacht zu, weil ihr Loos ein Nachtstück; er selbst aber singt am Morgen Gottes Lob, weil sein Schicksal ein Morgen ist." Die letzte Stufe endlich nehmen die Stellen der Schrift ein, in denen durch die Nacht gradezu die Zeit der Heilslosigkeit bezeichnet wird, wie sie eintritt, sobald die Gnade sich zurückzieht. An diese Stellen schließt die unsrige sich unmittelbar an. So ist die Nacht unzweifelhaft die Nacht des Elendes in Jes. 21, 11: „Hüter ist die Nacht schier hin." Ebenso in Micha 3, 6, wozu Michaelis: „Nacht und Finsterniß bedeuten das schwarze Dunkel

des Unglückes." Das ganze Gemälde dort ist ein Nachtstück. Hiob klagt in C. 17, 12: „Tag ward gewandelt in Nacht." In Apoc. 21, 25. 22, 5 heißt es von dem neuen Jerusalem, da für die Tochter Zion die Tage der Trauer zu Ende seyn werden: „und Nacht wird dort nicht seyn," vgl. m. Comm. z. d. St. Auch in Ps. 104, 20. 21: „Machest du Finsterniß und wird es Nacht, da regen sich alle Thiere des Waldes. Die Löwen brüllend nach Raub, und zu suchen von Gott ihre Speise" bildet die Nacht die über die Kirche einbrechende Nacht des Elendes ab, in der der Welt und ihrer grausamen Tyrannei Macht über sie gegeben wird. Nicht umsonst wurde der Heiland in der Nacht geboren. — Das Lager ist der Ort der Nachtgedanken, vgl. Ps. 4, 5. Hos. 7, 14: „sie heulen auf ihren Lagern," Ps. 6, 7: „ich bin müde von Seufzen, feuchte in jeder Nacht mein Bette, mit meinen Thränen überschütt' ich mein Lager," Ps. 149, 5: „Frohlocken mögen die Frommen in Ehren, jubeln auf ihren Lagern," wo früher in der nächtlichen Einsamkeit der Kummer über ihren Schmerz sie verzehrte. Zion liegt dort einsam und verlassen, der Schmerz und die Sehnsucht nach dem Geliebten lassen sie nicht schlafen, vgl. Ps. 102, 8, wo David in der Voraussicht der zukünftigen tiefen Erniedrigung seines Stammes klagt: ich wache und bin wie ein einsamer Vogel auf dem Dache, Ps. 77, 5, wo die Tochter Zion sagt: du hältst fest durch die Nachtwachen meine Augen. — „Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht." In dem himmlischen Salomo sollte der Tochter Zion die Ehre des Herrn offenbar werden, Jes. 40, 5. Alle Gnaden des Herrn waren für Zion durch 2 Sam. 7 an den Davidischen Namen geknüpft, der in Christo gipfeln sollte. So ist also das: ich suchte und ich fand ihn nicht, hier scheinbar gegen die Grundst. 5 Mos. 4, 29. 30: „Und ihr suchet von dort den Herrn deinen Gott, und du findest ihn, denn du wirst ihn suchen von ganzem Herzen und von ganzer Seele. Wenn du in

Noth bist und wenn dich treffen alle diese Dinge am Ende der Tage, so kehrest du zurück zu dem Herrn deinem Gotte und hörest seine Stimme." Allein ein solcher Widerspruch würde nur dann vorliegen, wenn das Nichtfinden ein definitives wäre. Unser Abschnitt aber mündet später mit dem: da fand ich den meine Seele liebt, in die Grundst. ein. Das temporäre Nichtfinden aber sollte das Heilsverlangen mehren, die Freude über das erschienene Heil verstärken, besonders aber die, wie wir aus V. 2 ersehen, noch mit unreinen Elementen vermischte Sehnsucht reinigen und läutern. Anzunehmen, daß Hoseas in C. 3, 5: „sie suchen den Herrn ihren Gott und David ihren König," auf uns. St. anspielt, liegt um so näher, da sich bei Hoseas andere deutliche und unläugbare Beziehungen auf das Hohelied vorfinden.

V. 2. Nachdem die Tochter Zion lange vergeblich auf ihrem Lager gesucht hat den ihre Seele liebt, hoffend daß er von selbst zu ihr kommen und sie trösten werde in ihrer trostlosen Einsamkeit, spricht sie endlich in der Verzweiflung: ich will doch aufstehen und in der Stadt umgehen, auf den Gassen und auf den Straßen. Der Plur. רחבות kommt nur in der Bed. Straßen vor. Das שוקים, was außer hier in Prov. 7, 8. Koh. 12, 4. 5 vorkommt, ist wahrscheinlich dem Aramäischen entlehnt. Es ist einer Jungfrau höchst unanständig, sich also nächtlicher Weile auf den Straßen herumzubewegen, unter allen Umständen*) und besonders nach den Anstandsbegriffen des Orientes. Das gehört, wie Salomo selbst sagt, Prov. 7, 11, für das Weib im Hurenschmuck, wild und unbändig, deren Füße in ihrem Hause nicht bleiben können. Das sachlich entsprechende ist das unru-

*) In dem l. 31 Cod. de procuratione heißt es nach den annot. uber.: mulieres vagari non possunt sine contumelia aut laesione et nota matrimonialis pudoris.

hige und aufrührerische Treiben, wodurch Zion in der Ungeduld über die Verzögerung des Heiles dasselbe mit Gewalt an sich zu reißen, dem verheißenen Erlöser die Bahn zu bereiten suchte, hoffend daß er erscheinen werde, sobald dieß erst geschehen. In dem Schreiben des Königes von Persien in Esra 4, 19 heißt es: „Und man hat gefunden, daß diese Stadt von Alters her wider die Könige sich empört hat, und Aufruhr und Abfall darin geschehen ist.“ Dieser aufrührerische Sinn hatte in den Messianischen Erwartungen des Volkes seinen Grund, wie auch die Heiden dieß erkannten: Judaeos, sagt Suetonius in dem Claudius C. 25, impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Das unruhige Treiben, mit dem Jeremias und Ezechiel so viel zu kämpfen hatten, und welches zuletzt die völlige Zerstörung von Stadt und Tempel herbeiführte, ging daraus hervor, daß sie die von Gott bestimmte Zeit nicht erwarten konnten. Speciell bildet das 29. Cap. des Jeremias den Commentar zu uns. St. Im Gegensatze gegen die aufrührerische Demagogie, welche das Heil erzwingen wollte, statt in Buße und Glauben ruhig sein Erscheinen zu erwarten, heißt es dort in V. 13. 14: „Und ihr suchet mich und findet mich, wenn ihr nach mir fragen werdet von ganzem Herzen. Und ich lasse mich von euch finden, spricht der Herr, und kehre zurück zu eurem Gefängniß.“ Im Gegensatz gegen das Umhertreiben auf den Gassen hier sagt Jesaias in Cap. 26, 20: „Geh hin mein Volk in deine Kammer und schleuß die Thür hinter dir zu, verbirg dich einen kleinen Augenblick, bis der Zorn vorübergeht.“ Und in Cap. 50, 10. 11 sagt derselbe zum Schlusse einer Messianischen Verkündung: „Wer ist unter euch, der den Herrn fürchtet, höret auf die Stimme seines Knechtes, welcher im Dunkel wandelt und kein Licht ihm: der traue auf den Namen des Herrn und stütze sich auf seinen Gott. Wehe euch, die ihr Feuer anzündet, euch umgürtet mit Gluthen, wandelt im Lichte eures Feuers und in den

Gluthen, die ihr angezündet, von meiner Hand wird euch dieses, in Schmerzen werdet ihr daliegen." In dem lichtlosen Dunkel des Elendes, welches über das Volk des Herrn sich ausbreiten wird, soll es stille seyn und hoffen. Überhört es diese Mahnung, sucht es sich selbst zu helfen, so wird die Flamme des Aufruhres diejenigen verzehren, die sie angezündet haben. — „Ich suchte ihn, aber ich fand ihn nicht," das ist der traurige Refrain. Wer den himmlischen Salomo finden will, der muß ihn nicht bloß suchen, sondern auch auf die rechte Weise suchen. In strepitu nihil effecit sponsa, das ist ein Satz, der auch für unsere Zeit von großer Bedeutung ist. Nicht von unserm Rennen und Laufen hängt der Fortschritt der Kirche ab, sondern von Gottes Barmherzigkeit, die in Gebet und Flehen mit gesammeltem Gemüthe angerufen werden muß. — In der Erzählung in Luc. 2, 43 ff., wie die Eltern Jesu ihn suchen und nicht finden, liegt das Bild unseres V. unter göttlicher Leitung in Scene gesetzt vor.

V. 3. „Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehen." Daß das Finden ein unangenehmes ist, darauf führt der Gegensatz des: ich fand ihn nicht, und: es fanden mich, dann auch die Vergleichung von Cap. 5, 7, obgleich man nicht berechtigt ist, die ganze Härte der Behandlung, wie sie dort vorliegt: „sie schlugen mich, verwundeten mich, nahmen meinen Schleier," hier herüberzunehmen, im Gegentheil solches dort erwähnt wird im Unterschiede von dem Finden hier, was einen milderen Character trägt, obgleich es immer noch empfindlich genug ist. — Die Wächter haben nach C. 5, 7 ein doppeltes Geschäft, in der Stadt umherzugehen, Ruhe und Ordnung haltend, die Unordnung strafend, und die Mauern zu bewachen gegen die äußeren Feinde. Es kann nun keinem Zweifel unterworfen seyn, daß durch den Namen der Wächter hier die heiligen Engel bezeichnet werden. Denn diesen kommen beide den Wäch-

tern beigelegte Geschäfte zu. Sie sind es, denen es obliegt, im Innern des Reiches Gottes Polizei zu üben. In Ezech. C. 9 erscheinen als Vollstrecker des Gerichtes an dem abtrünnigen Bundesvolke sieben Engel, an ihrer Spitze der Engel des Herrn, an welche in V. 1 der Ruf ergeht: (kommt herbei, denn) es nahen sich die Strafen der Stadt. Ihnen kommt es ebenso zu, die Kirche nach außen zu schützen. In 1 Mos. 28, 12: „siehe eine Leiter stand auf der Erde, und ihre Spitze reichte bis zum Himmel, und die Engel Gottes stiegen herauf und herab auf ihr," wird abgebildet, was durch den Dienst der heiligen Engel an dem ganzen erwählten Geschlechte und an seinen einzelnen Gliedern zu allen Zeiten geschehen sollte. Als die Beschützer der Gottesfürchtigen erscheinen die Engel in Ps. 34, 8. 91, 11, als die Richter und Verderber der Bösen, die sich wider sie setzen, in Ps. 35, 5. 78, 49. In Sach. C. 1, 7—17 erscheint der Engel des Herrn umgeben von einem Gefolge niederer Engel als die schützende Macht für das Bundesvolk. Auch für den Namen, den die Engel hier führen, lassen sich anderweitige Analogien aus der heiligen Schrift anführen. In Ps. 121, 4 heißt es: „siehe nicht schläft und nicht schlummert der Wächter Israels." Die Engel sind nur die Diener dieses höchsten Wächters. In Apoc. 21, 12 heißt es von dem neuen Jerusalem, der triumphirenden Kirche: „sie hatte eine Mauer groß und hoch, sie hatte zwölf Thore, und auf den Thoren zwölf Engel." Dort erscheinen die Engel grade so wie hier als die Wächter der Stadt Gottes. In Jes. 52, 8: „Die Stimme deiner Wächter! sie erheben die Stimme, allesammt jubeln sie, denn Aug' in Auge sehen sie, wie der Herr gen Zion zurückkehrt," erscheinen die Engel ebenfalls als die Wächter der Stadt Gottes, die von ihrer Mauer ausschauen, ob sich Heil oder Unheil, Freund oder Feind ihr naht. Endlich auch der freilich zunächst dem Sprachgebrauche der Chaldäer angehörende Name עירים für die Engel in Dan. 4, 10. 14. 20

bezeichnet sie als die Wächter über die menschlichen Dinge. — Obgleich die Begegnung der Engel für die Tochter Zion zunächst eine schmerzliche ist, so ist es doch für sie im Allgemeinen eine sehr erfreuliche Thatsache, daß die Wächter ihr noch geblieben sind: auch strafend sind die Wächter ihr ein trostvoller Anblick in der lichtlosen Finsterniß. Daraus erklärt sich die Anrede, die sie an sie richtet, da und trotzdem daß sie von ihnen gestraft wird: habt ihr gesehen den meine Seele liebt. Diese Anrede setzt voraus, daß die Wächter zu dem himmlischen Salomo und also auch zu der Tochter Zion, der er das Heil bringen sollte, im Grunde doch in einem freundlichen Verhältnisse stehen, daß der strafende Ernst, mit dem sie ihrem Umhertreiben auf den Gassen entgegentreten, wie das z. B. in der Chaldäischen Katastrophe geschah, nur die eine Seite ihres Wesens und Berufes zur Offenbarung gelangen ließ. Ein solches Fragen an die Wächter ist jedes auf Gottes specielle Providenz gegründete Gebet in den Nöthen der Kirche. Was es mit solcher Frage auf sich hat, zeigt z. B. Ps. 88 und 89. Ach daß du die Himmel zerrissest und führest herab, so klang es durch Jahrhunderte, bis endlich der Ruf der Wächter ertönte: siehe ich verkündige euch große Freude, die allem Volke widerfahren wird. Denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr in der Stadt Davids, Luc. 2, 10. 11.

V. 4. Maria, wie sie Jesum sucht, vergeblich bei den Engeln nach ihm fragt und dann ihn plötzlich findet, Joh. 20, 11—16, stellt uns in einem lebenden Bilde vor Augen, was hier von der Tochter Zion gesagt wird. Das: suchet so werdet ihr finden, Matth. 7, 7. Luc. 2, 46 bewährt sich zuletzt doch noch an der Tochter Zion, nachdem sie wegen der falschen Art und Weise des Suchens empfindlich gestraft worden. — In dem: ich will ihn nicht lassen, drängt sich die Wirklichkeit hervor. Die in dem: da fand ich, ich erfaßte ihn, anticipirte Zukunft, gibt

sich als Zukunft zu erkennen. Michaelis: „nach dem Beispiele Jacobs in 1 Mos. 32, 26, der Weiber, Matth. 28, 9, der Jünger, Luc. 24, 29.“ Im Ausdruck erinnert unsere St. an Prov. 4, 13: „ergreife die Zucht, lasse sie nicht, bewahre sie, denn das ist dein Leben.“ — „Bis daß ich ihn gebracht in meiner Mutter Haus und in die Kammer meiner Gebährerin.“ Das הורה findet sich außer hier nur Hos. 2, 7, wo es vom Israelitischen Volke steht, und zwar wie hier im Parall. mit אם: „denn gehuret hat ihre Mutter, zu Schanden geworden ist ihre Gebährerin, denn gesprochen hat sie: ich will nachgehen meinen Buhlen.“ Daß die Tochter Zion in dem Hause ihrer Mutter in eheliche Gemeinschaft mit dem himmlischen Salomo treten will, zeigt der folg. V. Mutter und Tochter bewohnen dasselbe Haus. Durch die Mutter wird das Volk nach seiner geschichtlichen Continuität bezeichnet, durch die Tochter, oder die Söhne, nach seinem augenblicklichen Bestande. So in Hos. 2, 4: „streitet mit eurer Mutter, streitet, denn sie ist nicht mein Weib und ich nicht ihr Mann“, 4, 5: „ich vertilge deine Mutter.“ Zu Jes. 50, 1: „siehe, um eurer Missethaten willen seyd ihr verkauft und um eurer Frevel willen ist eure Mutter entlassen worden“, gibt Vitringa schon ganz das Richtige bemerkend, durch den Namen der Mutter werde das Grundwesen des Volkes bezeichnet: unus idemque populus appellatur, mater quando complexe sumitur, et liberi, respectu singulorum, qui ex populo nascuntur. Populus enim ex populo nascitur. Ita enim est, in omni populo censetur quid esse radicale, quod substantiam et hypostasin ejus faciat, cujus respectu populus civium suorum mater dicitur. In Ezech. 16, 44. 45 heißt es: „die Tochter ist wie die Mutter. Du bist deiner Mutter Tochter, welche ihren Mann und ihre Kinder verstößt.“ Und in Ezech. 19, 2: „was ist nun deine Mutter, die Löwin, die zwischen Löwen ruhte“, was ist jetzt aus ihr geworden. Hävernick bemerkte zu

dieser St.: „die Mutter Israels ist das alte Israel, die ehemalige Gemeinde in früherem Glanze, in ihrer so gefeierten Herrlichkeit." Allein die existirte ja jetzt nicht mehr, die Mutter dagegen wird als jetzt noch existirend vorausgesetzt. Hävernick selbst sagt: „der Sinn: was ist doch deine Mutter, nämlich jetzt, verglichen mit früher." Die Erklärung H's. paßt auch nicht zu Hos. 4, 5, welche St. von ihm selbst als parallel angeführt wird. Schon Calmet macht darauf aufmerksam, daß die Mutter in dem Hohenliede sehr zurücktritt. Diese Thatsache, aus der er einen unrichtigen Schluß zieht (qui ne pouvoit être plus en vie, car elle ne paroît point du tout dans tout ce cantique) erklärt sich von selbst, wenn das Verhältniß der Mutter zu der Tochter richtig bestimmt wird. Das Lebendige und Plastische fällt dann ganz auf die Seite der Tochter, die Mutter ist mehr eine personificirte Abstraction.

V. 5. Daß wir hier einen Abschluß vor uns haben, zeigt die Uebereinstimmung mit C. 2, 7. Aus demselben Grunde erhellt auch, daß hier der Geliebte redet. Die Braut hat den Bräutigam in die Kammer ihrer Mutter gebracht. Dort vereinigt sie sich mit ihm in Liebe. Möge nichts, „kein Neid, kein Streit" sie in dem Genusse dieser Liebe stören!

C. 3, 6—11.

V. 6. Wer ist diese, die heraufkommt aus der Wüste
Gleich Wolken Rauches,
Umräuchert von Myrrhe und Weihrauch,
Von allem Würzstaube des Krämers.

V. 7. Siehe da Salomos Bette!
Sechzig Helden rings um dasselbe
Von den Helden Israels.

V. 8. Allesammt vertraut mit dem Schwerte, unterwiesen im Kriege,
Ein jeder sein Schwert an seiner Hüfte
Wegen Schreckniß in den Nächten.

V. 9. Einen Brautwagen machte sich der König Salomo
Von den Bäumen des Libanon.

V. 10. Seine Säulen machte er von Silber,
Seine Lehne von Gold,
Seinen Sitz von Purpur,
Seine Mitte geziert mit Liebe
Von den Töchtern Jerusalems.

V. 11. Gehet aus und sehet, Töchter Zions,
Auf den König Salomo,
In den Kronen, damit ihn krönte seine Mutter
Am Tage seiner Hochzeit
Und am Tage der Freude seines Herzens.

Die drei V. 6—8 haben zehn Glieder, getheilt durch die sieben, die wieder in die vier und in die drei zerfällt, und die drei; die beiden V. 9 und V. 10 haben sieben Glieder, getheilt durch die zwei und fünf. Der Schlußvers hat fünf Glieder, entsprechend der Fünfzahl der V. der Hauptmasse.

Die Fünfzahl der V. der Hauptmasse schließt sich mit der Fünfzahl der V. des vorigen Abschnittes, dem dieser zur Ergänzung dient — das Moment der Vermählung, was dort nur leise angedeutet den Schlußpunkt bildet, wird hier ausgeführt — — zur Zehnzahl zusammen. Das Ganze hat vierzig Glieder.

Salomos Hochzeit, das ist das Thema unseres Abschnittes. Aus der Wüste zieht die Tochter Zion herauf zu ihrem himmlischen Bräutigam, umduftet von dem Weihrauch ihrer Gebete: Herr dein Reich komme. Salomos Bette, das Ziel ihres

Zuges, zieht nach diesem herrlichen Anblick die Aufmerksamkeit des Sängers und Sehers auf sich, in seiner herrlichen Wehr und Beschirmung gegen Schrecken in den Nächten. Diesem werden außer Sulamith auch andere Jungfrauen, die Töchter Jerusalems, zugeführt. Herrlich prangt der König in diesen Kronen lieblicher Jungfrauen.

Der 45. Ps., wie er überhaupt ein Compendium des Hohenliedes ist, so berührt er sich ganz besonders nahe mit diesem Abschnitt. Sein Thema ist die Vermählung des großen Königes der Zukunft, des schönsten unter den Menschenkindern, mit der Königin Israel und den Jungfrauen hinter ihr, ihren Gefährtinnen, den Heidenvölkern.

Auf den Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitte weisen die Nächte in V. 8 hin in ihrer Beziehung auf V. 1, die Engelwacht um das Bette Salomos, worin die Tochter Zion geborgen ist, im Gegensatze gegen die unfreundliche Begegnung der Engel in V. 3.

V 6. Die Frage: wer ist diese, die heraufkommt, ist hier, wie in C. 6, 10. 8, 5 eine solche der Verwunderung. Man erkennt die Tochter Zion kaum wieder, so ist sie aus dem Zustande der Erniedrigung in den der Herrlichkeit übergegangen. Die bisher dienen mußte, soll nun eine Fürstin unter den Heiden und eine Königin in den Ländern werden. Die bisher weinete des Nachts, daß ihr die Thränen über die Backen liefen, soll nun in die hochzeitliche Freude eingehen zu dem Könige, dem kein König gleichet. Die Niemand unter allen ihren Freunden hatte, der sie tröstete, die alle ihre Nächsten verachteten und ihre Feinde geworden waren, soll nun die Freude der ganzen Erde, die Lust des menschlichen Geschlechtes werden. Berleb.: „Vor großer Verwunderung über den vielen Gnaden, die sie an der

Braut gewahr werden, über der herrlichen Gestalt und vortrefflichen Schönheit derjenigen, die kurz vorher so ängstlich aussah und derselben jetzt gar nicht mehr gleich sieht." Die verwunderte und bewundernde Frage gehört dem S. an. Andere Personen zu fingiren ist kein Grund. Sollte an sie gedacht werden, so würde auf irgend eine Weise auf sie hingedeutet seyn. Die Schrift weist uns nirgends auf ein unsicheres Hin- und Herrathen hin. — Die Tochter Zion kommt herauf aus der Wüste. In der Wüste befand sich Israel in der Urzeit in dem Zustande der Prüfung, Anfechtung, des Kreuzes. Das Wesen jener Führung durch die Wüste wird in 5 Mos. 8, 2—5 also bezeichnet: „Und erinnern sollst du dich des ganzen Weges, den der Herr dein Gott dich geführt hat diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu plagen, dich zu versuchen, zu erkennen was in deinem Herzen wäre, ob du halten würdest seine Gebote oder nicht. — — Und du weißt in deinem Herzen, daß wie ein Vater den Sohn züchtigt, also züchtigt dich der Herr." Jene Führung war eine Realweissagung, die sich stets von neuem an der Kirche realisirte, sie muß stets von neuem durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen, vor jedem großen Fortschritt auf der Bahn des Heiles wird sie durch das Kreuz geläutert: „Kanaan wird nicht gefunden, wenn man nicht hat überwunden," und so wird dann in dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift jede neue Phase des Kreuzes, jede große Prüfung und Läuterung als eine Erneuerung der Führung durch die Wüste bezeichnet, die den Anfang der großen Reihe bildet, welche durch die ganzen Zeiten der streitenden Kirche fortläuft. Zu Ps. 107, 4—9, wo Israels Erlösung unter dem Bilde der Herausführung aus der Wüste erscheint, wurde bemerkt: „Die Darstellung des in der Verbannung schmachtenden Israel unter dem Bilde solcher, die in der Wüste umherirren, in dieser Strophe ruht auf einer typischen Deutung des Zuges durch die Wüste, wie aus demselben Grunde schon Jesaias

im zweiten Theile nicht selten den elenden Zustand Israels durch das Bild der Wüste bezeichnet hatte, z. B. 40, 3. 43, 19. 20." In Hos. 2, 16 heißt es: „ich führe sie in die Wüste." In Jerem. 31, 1. 2.: „In dieser Zeit, spricht der Herr, werde ich seyn zum Gott allen Geschlechtern Israels und sie werden mir seyn zum Volke. Also spricht der Herr: es findet Gnade in der Wüste das Volk der Entronnenen vom Schwerte, ich gehe Ruhe zu geben Israel." Ezechiel redet in C. 20, 35 von der Wüste der Völker. Unter diesen Stellen, die schon in der Christologie zu Hos. 2, 16 besprochen wurden, kommt die des Hoseas der unsrigen am nächsten, weil auch dort Israel als Weib personificirt erscheint. Diese symbolische Darstellung erstreckt sich bis in das N. T. hinein. Daß das Volk sich, trotz seines Wohnens in Canaan, in der Wüste der Heilslosigkeit befindet, wurde von Johannes dadurch abgebildet, daß er in der Wüste mit der Predigt der Buße auftrat. In Apoc. 12, 6 muß das Weib, die Kirche, in die Wüste fliehen. — Das עלה, hinaufziehen, ist gewöhnlich von dem Zuge nach Canaan, vgl. Christol. zu Hos. 2, 2. Dem Buchstaben nach ist an diese hier zu denken, wie auch in Hos. 2, 17 auf die Führung in die Wüste die Einführung in Canaan folgt. Ainsworth: „Nach dem Vorbilde Israels, welches von der Wüste hinaufzog nach Canaan, dem verheißenen Erbe, 4 Mos. 10, 33." Der Sache nach aber bezeichnet der Uebergang aus der Wüste nach Canaan, daß an die Stelle des Elendes nunmehr durch die Verbindung der Tochter Zion mit dem himmlischen Salomo das Heil treten soll. — Die Wüste hier entspricht dem Winter und Regen in C. 2, 11, dem Sonnenbrande in C. 1, 6, dem Seyn gleich einer Verhüllten bei den Heerden der Genossen in V. 7, das Heraufziehen aus der Wüste dem Aufhören der Einschließung in das Haus C. 2, 10, dem Beginnen des Frühlinges C. 2, 11—13, der Aussicht auf das Geweidet- und das Gelagertwerden im Mittag durch den himm-

lischen Salomo in C. 1, 7. — Die Tochter Zion kommt herauf „gleich Wolken Rauches." Daß das תִּימְרוֹת Wolken oder Wirbel heißt, nicht Säulen, wurde eingehend in der Christol. zu Jo. 3, 3 nachgewiesen. Es ist dieß die einzige St., wo das Wort außer der unsrigen vorkommt, und zwar ebenfalls in der Verbindung mit dem Rauche. Das Wort erhält seine Erläuterung aus dem Arabischen. Schon deshalb spricht die Voraussetzung dafür, daß es mit so vielem anderen Ausländischen durch das Hohelied eingebürgert und von Joel aus demselben entlehnt worden ist. Die Entlehnung des Wortes bei Joel aber legt die Annahme nahe, daß bei ihm ein tieferer sachlicher Zusammenhang mit unserer Stelle stattfindet. Es heißt dort in der Schilderung des Gerichtes über die Feinde der Gemeinde Gottes, welches ihrer Begnadigung zur Seite geht: „Und ich gebe Wunder am Himmel, Blut und Feuer und Rauchdampf." Wie nun der Zusammenhang der abgeleiteten Stelle mit der Grundst. zu fassen ist, das kann erst bestimmt werden, wenn vorher die Bedeutung der Rauchwolken hier ergründet ist. — Der Rauch ist hier Product des Räucherns mit Myrrhe und Weihrauch, von dem im Folgenden. Die Tochter Zion ist so umgeben von den Wolken, die aus dem angezündeten Räuchwerke aufsteigen, daß sie selbst Rauchwolken gleicht, daß sie gleichsam eine große Rauchwolke zu seyn scheint. Das Symbol des Räuchwerkes aber tritt uns schon in dem Mosaischen Gesetze entgegen. Es heißt z. B. in 3 Mos. 16, 12: „Und er soll einen Napf voll Gluth nehmen von dem Altar, der vor dem Herrn steht, und die Hand voll zerstoßenen Räuchwerkes, und hinein hinter den Vorhang bringen, und das Räuchwerk auf das Feuer thun vor dem Herrn." Die Bedeutung dieses Symbols erhellt aus dem, was zu Apoc. 5, 8 bemerkt wurde, wo es von den vier und zwanzig Aeltesten, den Repräsentanten der Kirche heißt: „Und hatten ein jeder Cithern und goldne Schaalen voll

Räuchwerk, welches sind die Gebete der Heiligen": „Der angezündete süß duftende Weihrauch ist in der Schrift das gewöhnliche Symbol des Gebetes der Gläubigen, welches lieblich vor Gott ist, vgl. Ps. 141, 2: es gedeihe mein Flehen als Räuchopfer vor dir," als geistlicher Weihrauch, Ezech. 8, 11: „Ein jeder seine Rauchpfanne in seiner Hand, und das Gebet der Wolke des Räuchwerkes stieg auf," Luc. 1, 10. Beitr. 3. S. 645. Auch dasjenige findet hier Anwendung, was zu jener St. der Apokalypse näher über die Bedeutung des Räuchwerkes oder Gebetes bemerkt wurde: „Das Gebet ist hier nicht das Gebet im allgemeinsten Sinne, sondern das Bittgebet. Hauptgegenstand der Gebete der Heiligen ist nach dem geschichtlichen Ausgangspunkte des Buches und nach der Parallelst. C. 8, 3 die Beschützung der Kirche inmitten der Verfolgung, ihre Vollendung und das Gericht über die Feinde. In der Zeit der Offenbarung war dieß das Anliegen, das alle Gemüther erfüllte. Das: nimm an die Bitt' von unsrer Noth, ging ununterbrochen fort." Eben so ist auch hier der Gegenstand der Gebete der Heiligen, daß das Aufsteigen aus der Wüste glücklich gelinge, daß der Herr ihrer Heilslosigkeit ein Ende machen, daß er auf den Stand der Erniedrigung den der Erhöhung folgen lassen möge. Auf die Vollendung der Kirche gehen die Gebete auch in der zweiten parallelen St. der Apokalypse, C. 8, 3: „Und ein anderer Engel kam und trat bei den Altar, und hatte ein golden Räuchfaß; und ihm ward viel Räuchwerkes gegeben, daß er es gäbe den Gebeten aller Heiligen auf den goldnen Altar vor dem Stuhle." Und auch hier gilt was zu jener Stelle bemerkt wurde: „In der Form der Thatsache wird hier zugleich eine Ermahnung ausgesprochen: wollt ihr den Sieg der Kirche über die Welt und ihre Vollendung, so haltet an am Gebete. Denn das Gebet der Gerechten vermag viel, wenn es ernstlich ist. Elias war ein Mensch gleichwie wir, und betete ein Gebet, daß es nicht regnen sollte,

und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate, Jac. 5, 16, 17." — Es heißt im achten Cap. der Apokalypse weiter in V. 4. 5: „Und der Rauch des Räuchwerkes den Gebeten der Heiligen ging auf von der Hand des Engels vor Gott. Und der Engel nahm das Rauchfaß, und füllte es mit Feuer vom Altar, und schüttete es auf die Erde. Und da geschahen Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben." „Der innige Zusammenhang — wurde zu dieser St. bemerkt — des Gebetsfeuers und des Feuereifers, der die Widerwärtigen verzehren wird, Hebr. 10, 27, wird dadurch abgebildet, daß von demselben Feuer des Altars, damit der Weihrauch angezündet worden, genommen wird und auf die Erde geworfen. Durch den ersten Gebrauch zur Anzündung des Weihrauches ist das Feuer für den zweiten gleichsam geheiligt. Das Feuer ist hier, wie in der Apokalypse gewöhnlich, Symbol des göttlichen Zornes und Gerichtes." Wird dieß Verhältniß von Apoc. 8, 4. 5 zu V. 3 scharf ins Auge gefaßt, so erhält der Zusammenhang der Rauchwolken bei Joel mit den Rauchwolken hier eine überraschende Beleuchtung. Die Rauchwolke der Gebete der Heiligen hat die Rauchwolke des göttlichen Zornes und Gerichtes über die Feinde der Kirche zur unzertrennlichen Begleitung. Beide Rauchwolken sind zudem gleichen Ursprunges. Das Feuer des Altars bezeichnet Gott als die lebendige Energie, die nichts neben sich dulden kann. Innerhalb der Gemeinde des Herrn ist das Feuer der göttlichen Energie ein Liebesfeuer, aus dem die dunklen Wolken seiner Gerichte emporwallen, vgl. meine Vorlesung über die Opfer der heil. Schrift S. 31. 32. Wie gewaltig das Gebetsfeuer der ersten Kirche war, zeigen die ersten Capp. der Apostelgeschichte. — Die Verlegenheit der buchstäblichen Erkl. bei uns. St. und ihre ganze Armseligkeit stellen die Worte von Döpke vor Augen: „Es gibt wohl keine andere Auskunft als mit Herder und Döderlein die Rauchsäulen für das Bild eines grade einhergehenden

schlanken Mädchens zu halten.“ Es ist nach dem Bemerkten nicht von Rauchsäulen, sondern von Rauchwolken die Rede. Die außerdem abgeschmackte Vergleichung wird dadurch zu einer unmöglichen. — „Umräuchert von Myrrhe und Weihrauch.“ Berleb. „Beräuchert, mit dem Rauche des allerlieblichsten Räuchwerkes ganz umgeben und durchdrungen. Weihrauch ist das Sinnbild eines wohlriechenden Gebetes, das unter den Kreuzprüfungen so viel brünstiger wird.“ Sachlich entsprechend ist Jes. 26, 16: „O Herr in der Noth suchen sie dich, sie gießen aus Gelüster, da deine Strafe ihnen,“ vgl. Luc. 22, 44: „Da er im Kampfe war, betete er heftiger.“ Die Myrrhe nimmt unter den „besten Wohlgerüchen“, aus denen nach 2 Mos. 30, 23 die heilige Salbe gemacht werden sollte, die erste Stelle ein. Auch in Ps. 45, 9 stehen die Myrrhen an der Spitze der Wohlgerüche. — „Von allem Würzstaube des Krämers.“ Das מן, von, das wie hier auch in V. 9 von der Materie steht, dient zur Erklärung des vorhergehenden Genitivs. (Es heißt buchstäblich: beräuchert der Myrrhe und des Weihrauches). Auf die genannten einzelnen Arten der Wohlgerüche folgt noch die Gattung, alle duftenden Substanzen, diejenigen nämlich, welche zu dem heiligen Räuchwerke gebraucht wurden. In 2 Mos. 30, 34 werden außer der Myrrhe (נטף) und dem Weihrauch, die zu Anfang und zu Ende stehen, noch zwei andere wohlriechende Substanzen genannt, aus denen das heilige Räuchwerk angefertigt werden sollte. Daß hier von dem Staube des Krämers die Rede ist, erklärt sich aus V. 36 dort: „und sollst es zu Pulver stoßen.“ Der Krämer hier (LXX in näherer Bestimmung aus dem Zusammenhang richtig μυρεψός) ist der רקח dort. Mehrere Ausleger fassen das מן comparat.: vor allem Würzstaube des Krämers, unter Berufung auf C. 4, 10. 1, 2. Durch die Specerei des Krämers sollen die weltlichen Wohlgerüche bezeichnet werden. Allein diese hätten deutlicher bezeichnet werden

müssen, und gegen diese Erkl. spricht die bereits nachgewiesene Beziehung auf die Grundst.

V. 7. „Siehe da Salomos Bette!" Der Verfasser redet. Das siehe da entspricht dem verwunderten und bewundernden: wer ist diese. Das Bette kann nur das Ehebette seyn, so gewiß als der ganze Abschnitt von der Hochzeit handelt. Eben darauf führt auch die Verbindung mit V. 6. Danach ist es das Bette, welches die aus der Wüste heraufziehende Tochter Zion mit dem himmlischen Salomo theilt. Daß das Bette zur nächtlichen Ruhe dient zeigt V. 8, wonach die Helden zum Schutze dienen gegen die Schrecken in den Nächten. Auf die Sache gesehen ist das Bett Symbol der innigen Verbindung zwischen dem himmlischen Salomo und der Kirche. — Um das Bett stehen sechzig Helden von den Helden Israels. Diese bilden die Wahrheit ab, daß durch Gottes mächtigen Schutz die mit dem himmlischen Salomo verbundene Kirche gegen alle Anläufe der Welt gesichert ist. Die Helden sind aus V. 20 des von David verfaßten Ps. 103: „Lobet den Herrn, ihr seine Engel, ihr starken Helden, die ihr sein Wort ausrichtet." Die Kirche ist zu allen Zeiten von einer schützenden Engelwacht umgeben. Schon in 1 Mos. 28, 12, wo Jakob das Ganze der Kirche repräsentirt, heißt es: „Siehe eine Leiter stand auf der Erde und ihre Spitze reichte bis zum Himmel, und die Engel Gottes stiegen herauf und herab auf ihr." In 1 Mos. 32, 2. 3 wird Jakobs Lager durch ein Doppellager der Engel in die Mitte genommen. In Ps. 34, 8 heißt es: „der Engel des Herrn lagert sich rings um die, so ihn fürchten," und in Ps. 91, 11: „Er befiehlt seinen Engeln über dir, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen." Nach 2 Kön. 6, 17 war der Berg voll von Rossen und feurigen Wagen rings um Elisa. Was schon zu allen Zeiten von der Gemeinde des Herrn galt, das erhielt seine volle Wahrheit, als sie bei der Erscheinung des himmlischen Salomo unter ihr

wahres Haupt verfaßt war, vgl. Joh. 1, 51. Das Bild ist hier entnommen von der Königlichen Leibwache. Berleb.: „Könige und große Herren haben ihre Wächter, damit sie desto sicherer schlafen mögen. So soll nun auch das Bette des himmlischen Königes Salomo die ganze Nacht, so lange er mit seiner Geliebten darin ruhen will, eine solche Wacht zur Sicherheit haben, damit sie keine nächtliche Furcht und Grauen ankommen möge, oder sich zu fürchten hätte vor heimlicher Hinterlist und einiger Nachstellung." — Daß der Helden sechzig sind, im Einklang mit der Zahl der Königinnen in C. 6, 8, erklärt sich wahrscheinlich daraus, daß die sechs die Zahl der Weltmacht ist, als die gebrochene Zwölf und die unvollendete Sieben, auf welche die Helden hier eine polemische Beziehung haben, gegen jede Weltgefahr, jede Erscheinungsform der Weltmacht Ein himmlischer Held, vgl. zu Apoc. 13, 18. Das Bild der Weltmacht, welches Nebucadnezar nach Dan. 3, 1 im Thale Dura setzen ließ, hat sechzig Ellen Höhe und sechs Ellen Breite. Die polemische Beziehung auf die Weltmacht ist den Helden hier mit den Helden in Jo. 4, 11 gemeinsam: „dorthin laß herabsteigen, Herr, deine Helden," die himmlischen, die mit den eingebildeten menschlichen Helden leicht fertig werden. Die Helden sollen dort einschreiten gegen die Heiden. — Die Helden sind von den Helden Israels, aus der Zahl derjenigen, welche Israel beschützen, ähnlich wie Elias in 2 Kön. 2, 12 Wagen Israels und seine Reuter genannt wird.

V. 8. Statt: vertraut mit dem Schwerte, heißt es eigentl. Genommene des Schwertes. Das אחזי ist stärker als das אחז, das Partic. activ. Es weißt hin auf eine gewisse Passivität in dem Verhältniß zum Schwerte, auf die unzertrennliche Verbindung mit ihm. Engel mit dem Schwerte treten uns auch sonst entgegen, vgl. 1 Mos. 3, 24. 4. Mos. 22, 22 ff. 1 Chron. 21, 16. Die Nächte stehen hier wie in V. 1 zur Bezeichnung der

Unglückszeiten. Das Schrecken der Nacht kommt außer hier nur noch in Ps. 91, 5 vor: „Nicht darfst du dich fürchten vor dem Schrecken der Nacht vor dem Pfeile der bei Tage fliegt.“ Was zu dieser Stelle bemerkt wurde, dient zugleich zur Erläuterung der unsrigen: „Daß der Schrecken der Nacht zunächst und vorzüglich von feindlichem Überfall zu verstehen ist, zeigt der Parallelismus, zeigt ferner die Vgl. der St. Prov. 3, 24—26. Dort heißt es in V. 24. 25: wenn du liegst, so darf dir nicht bangen, und du liegst und süß ist dein Schlaf. Nicht fürchtest du dich vor plötzlichem Schrecken und vor der Verwüstung der Bösen, wenn sie kommt. Vgl. noch Hohesl. 3, 8, wo ein Jeder von den Helden um Salomos Lager sein Schwert an seiner Seite hat „wegen Schreckens in den Nächten“, möglichen feindlichen Überfalls, denn diesem allein kann man mit dem Schwerte begegnen, Hi. 21, 9. 15, 21.“ Berleb.: „In den Nächten, der Versuchungen, damit der Satan keinen übern Haufen schmeiße in den Zeiten der Trübsale und Verfolgungen.“

V. 9. In der Mitte das Bette Salomos mit seiner herrlichen Beschirmung. Vorn und hinten, die ihm zuziehen. Die Tochter Zion steigt zu ihm aus der Wüste empor. Die Töchter Jerusalems werden von dem Könige Salomo in einem Prachtwagen abgeholt. — Die Ableitung des אפריון ist ungewiß. Da es nur an dieser einzigen Stelle vorkommt, so hat der ausländische Ursprung bei dem vielen Ausländischen des Hohenliedes die Voraussetzung für sich, und gesuchte Hebräische Ableitungen (eine einfache bietet sich nicht dar) sind zu meiden. Daß nicht mit den Talmudisten an das Ehebett gedacht werden kann, zeigt die Erwähnung des Wagensitzes in V. 10. Dadurch wird die Identificirung mit dem Bette in V. 7 ausgeschlossen. Auch an eine Sänfte (LXX φορεῖον) darf man nicht denken. Der Wagensitz erlaubt an nichts anderes zu denken als an einen Wagen. Gemeint ist der hochzeitliche Prachtwagen. Durch densel-

den werden die Bräute dem hochzeitlichen Lager (V. 7) zugeführt. Der herrliche Prachtwagen bezeichnet die Herrlichkeit der Veranstaltungen, wodurch der himmlische Salomo die Heidenvölker seinem Reiche zuführt, vgl. Joh. 10, 16: „Und ich habe noch andere Schaafe, die sind nicht aus diesem Stalle. Und dieselben muß ich herführen, und sie werden auf meine Stimme hören, und wird Eine Heerde und Ein Hirt werden," Apgsch. 2, 39: „denn euer und eurer Kinder ist diese Verheißung und Aller, die ferne sind, welche Gott unser Herr herzurufen wird." — Berleb.: Der König Salomo, dem die Schuhriemen aufzulösen der König Salomo, der dieses schreibt, nicht werth ist." — Von den Bäumen des Libanon, vgl. zu 1, 17.

V. 10. Silber, Gold, Purpur kommen nur im Allgemeinen als die herrlichsten Materialien in Betracht, zur Abschattung der Herrlichkeit der Veranstaltungen des himmlischen Salomo zur Einsammlung der Heiden in das Reich Gottes. Die Säulen tragen die Bedeckung. In Gal. 2, 9 werden die Apostel Säulen genannt. רפידה ist die Lehne. Merkab ist nach 3 Mos. 15, 9 das worauf man fährt (oder reitet), also der Wagen, 1 Kön. 5, 6, und der Wagensitz, 3 Mos. 15, 9 und hier. Die Mitte ist der Raum zwischen dem, was im Vorigen genannt worden, nicht der Boden. An den Sitz schließt sich die Erwähnung der Töchter Jerusalems unmittelbar an, weil sie denselben einnehmen. Über die Töchter Jerusalems, ihre geistlichen Töchter, die in das Reich Gottes aufzunehmenden Heidenvölker, vgl. zu 1, 5. „Seine Mitte geziert mit Liebe von den Töchtern Jerusalems." Es sind die Töchter Jerusalems selbst, welche die Mitte einnehmen. Statt ihrer aber wird die von ihnen ausgehende Liebe genannt, weil diese dasjenige war, was hier bei ihnen in Betracht kam, was dem Wagen zur herrlichen Zierde gereichte. Vgl. C. 2, 7. 3, 5. 8, 4, wo die Liebe gradezu für die Geliebte steht, weil die Liebe ihre Wesenheit bildet. Statt geziert steht eigent-

lich mit Steingetäfel ausgelegt, vgl. das רצפה von einem Steingetäfel oder Mosaikpflaster in Esth. 1, 6. Ezech. 40, 17. Es findet eine abgekürzte Vergleichung statt. Denn an eigentliches Steingetäfel kann bei einem Wagen nicht gedacht werden. Hingewiesen wird auf die anmuthige Mannigfaltigkeit der Geliebten, entsprechend der Zusammensetzung aus Marmor, Alabaster und andern edlen Steinarten in Esth. 1, 6. — Eine Mehrheit von Bräuten des himmlischen Salomo tritt uns wie hier auch in Ps. 45 entgegen. Er wird gleich in der Überschrift als ein Lied der Geliebten bezeichnet. In V. 3 heißt es: darum lieben Jungfrauen dich." In V. 15: „In buntgewirkten Kleidern wird sie zum Könige geführt, Jungfrauen hinter ihr, ihre Gefährtinnen werden dir zugeführt." In V. 16: „Sie werden geleitet in Freude und Jubel, sie kommen in den Palast des Königes." Die Gefährtinnen der Königin, die ihr zwar an Range nachstehen, aber doch in der Hauptsache ihr gleich sind, nicht weniger wie sie sich mit dem Könige in Liebe verbinden sollen, sind die heidnischen Völker, die Tochter Tyrus, die Tochter Babel u. s. w., vor denen zwar Israel als das alte Bundesvolk einen gewissen äußeren Vorzug hat, die aber nach der durchgängigen Verkündung der Propheten und der Psalmensänger an dem Reiche des Messias gleichen Antheil haben werden." Aus dem N. T. ist 2 Cor. 11, 2 zu vergleichen, wo in Anspielung auf das Hohelied der heil. Paulus zu Heidenchristen sagt: „ich habe euch vertraut Einem Manne, daß ich eine reine Jungfrau Christo zubrächte." Die alttestamentliche geistliche Hochzeit, deren in Ez. 16, 8. Jerem. 2, 2, gedacht wird, unterscheidet sich dadurch von der neutestamentlichen, daß bei ihr die Braut nur Eine war.

V. 11. Die Töchter Zions, welche hier aufgefordert werden die hochzeitliche Pracht des Königes Salomo anzuschauen, müssen schon der Verschiedenheit der Bezeichnung wegen verschieden seyn von den Töchtern Jerusalems in V. 10. Die Töchter

Jerusalems sind, wie im ganzen Hohenliede, so auch in V. 10, die Filiale Jerusalems, die in das Reich Gottes aufzunehmenden Heidenvölker. Dagegen die Töchter Zions hier sind wie in Jes. 3, 16. 17 die Zionitischen Weiber. Die Weiber werden genannt, weil es diesen besondere Freude macht hochzeitliche Pracht anzusehen. — Auf den König Salomo, Berleb.: „Man merke ein staffelweises Steigen bei diesem Salomo. Im 7. V. ward er schlechtweg Salomo genannt, im 9. V. der König Salomo, und hier präsentirt er sich in der Krone. Je länger er von Christo redet, je höher steigt er in seinen Gedanken und Reden.“ — „In den Kronen, damit ihn krönte seine Mutter.“ „Durch das Bild der Krone — sagt Gesenius — wird bildlich bezeichnet, was Jemanden zur Zierde und Würde gereicht.“ Die durch seinen Dienst bekehrten Philipper nennt Paulus Phil. 4, 1 seine Krone, die Thessalonicher in 1 Thess. 2, 19: dafür in V. 20: unsere Ehre, ἡ δόξα ἡμῶν. Hier sind die Kronen die herrlichen Bräute, auf deren Mehrheit der Plural hinweißt. In Prov. 12, 4 sagt Salomo: „ein tüchtiges Weib ist eine Krone ihres Mannes.“ *) Dieß gilt auch für das gegenbildliche Verhältniß. Die Kronen sind hier aber um so passender, da durch die Bräute Könige mit ihren Völkern bezeichnet werden. Den sachlichen Gehalt haben wir in Ps. 72, 11: „anbeten werden ihn alle Könige, alle Heiden ihm dienen.“ Verwandt ist also Apoc. 19, 12: „und auf seinem Haupte viele Diademe“, entsprechend dem Namen: der König der Könige und der Herr der Herren in V. 16. — Auch in Ps. 45 werden die Bräute als eine herrliche Zierde des Königes betrachtet. Was zu ihrem Lobe gesagt wird, gilt eigentlich nicht ihnen, sondern dem Könige, der solche Bräute hat. Er ist ein Lobgedicht auf

---

*) Michaelis: quemadmodum corona capitis, sic illa mariti sui est decus et ornamentum.

einen König in Veranlassung seiner Vermählung. In V. 8 heißt es dort: „darum hat dich gesalbt, o Gott, dein Gott mit Freudenöl mehr als deine Genossen“: die Freude ist diejenige, die dem Könige aus der großen Anzahl der herrlichen Bräute erwächst, die Gott ihm zuführt. In V. 10: „Töchter der Könige sind unter deinen Herrlichen, es steht die Gemahlin zu deiner Rechten in Golde von Ophir“: prächtig sind alle Gemahlinnen, am prächtigsten die Gemahlin ersten Ranges. — Die Mutter des himmlischen Salomo ist die Kirche des A. B. Die Mutter der Braut, vgl. zu C. 3, 4, ist zugleich die Mutter des Bräutigams, vgl. Röm. 9, 5: „aus denen Christus nach dem Fleische“, und Apoc. 12, 5, wo das Weib mit der Sonne bekleidet, die Kirche als die Mutter Christi erscheint. Die Mutter hat ihn mit den Kronen gekrönt— sie hat ihm die Braut zugeführt und ebenso ihre Gefährtinnen. — Lehrreich ist die Vergleichung von Prov. 31, nicht nur weil auch dort in V. 1 die Mutter Salomos vorkommt, sondern auch wegen der Verwandtschaft, die das ganze Cap. in seinem symbolischen Geiste mit dem Hohenliede hat. Es heißt dort in V. 1: „Die Worte Lemuels des Königes, die Last damit ihn züchtigte seine Mutter.“ Lemuel ist Salomo und sein Geschlecht, also genannt wegen der Innigkeit seiner Beziehung zu Gott. Lemuel steht für Lemoel, wie in V. 4 steht, und dieß für לְאֵל, der Gott angehört. Die Mutter ist nicht Bathseba, sondern die Kirche des A. B., in deren Geiste die folgenden Mahnungen und Warnungen gesprochen sind: wie ja auch das Weib, das in V. 10 ff. gelobt wird, eine ideale Person ist, die Unterthanenschaft — wie der König beschaffen seyn soll in dem Volke Gottes und wie seine Unterthanen, das ist das Thema des Cap., das nach der gewöhnlichen Auffassung in zwei Theile auseinanderfällt, die nichts mit einander gemein haben —, wie gleich V. 11 dieß zeigt, wo das: an Beute wird er keinen Mangel haben, auf eine gewöhnliche Ehe nicht paßt

und gebieterisch verlangt, daß in dem Weibe das Volk personificirt ist. Was unter der Last zu verstehen, zeigt gleich V. 2, wo die Mutter strafend auftritt: „was fängst du an mein Sohn, und was du Sohn meines Leibes, und was du Sohn meiner Gelübde," Michaelis: quid agis? quo ruis fili, ut sit increpatio matris, in ipso peccandi principio revocantis filium.

C. 4, 1—7.

V. 1. Siehe du bist schön, meine Freundin, du bist schön,
Deine Augen Tauben
Zwischen deinen Zöpfen.
Deine Haare wie die Heerde der Ziegen,
Die von dem Berge Gilead heraufkommen.

V. 2. Deine Zähne wie die Heerde der Schurschaafe,
Die aufsteigen aus der Schwemme,
Die allzumal Zwillinge tragen,
Und ist keine unter ihnen unfruchtbar.

V. 3. Wie eine rosinfarbene Schnur deine Lippen,
Und deine Rede lieblich.
Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe
Zwischen deinen Zöpfen.

V. 4. Wie der Thurm Davids dein Hals
Gebaut für Schwertergehänge.
Tausend Schilde hängen daran,
Alle Waffen der Helden.

V. 5. Deine zwei Brüste wie zwei junge Hirsche,
Zwillinge einer Hindin,
Die unter den Lilien weiden.

V. 6. Bis der Tag kühle werde

Und die Schatten fliehen,
Will ich gehen mir zum Berge der Myrrhen
Und zum Hügel des Weihrauches.
V. 7. Ganz bist du schön, meine Freundin,
Und ist kein Tadel an dir.

Der Eingang (das erste Glied von V. 1*) und der Schluß, V. 6. 7, haben zusammen sieben Glieder. Die Schönheiten des Hauptes werden in zwölf Gliedern geschildert, getheilt durch die dreimal vier. Dem Halse und den Brüsten sind sieben Glieder zugetheilt, getheilt durch die vier und drei. Das Ganze hat sieben Verse, getheilt durch die fünf und zwei. Der Schönheiten sind sieben, getheilt durch die fünf des Kopfes und die zwei der übrigen Theile, die ersteren abgegränzt durch das: zwischen deinen Zöpfen, zu Anfang und zu Ende, was absichtlich beidemale ein besonderes Glied ausmacht, damit die abgränzende Bedeutung um so schärfer heraustrete.

Der himmlische Salomo preist die Schönheit seiner Braut, der Tochter Zion, zuerst im Allgemeinen, dann im Einzelnen. Sie verabschiedet sich von ihm, V. 6, und er von ihr, V. 7.

Mehrfach wird in der Schrift „die Stimme des Bräutigams und die Stimme der Braut" erwähnt, wie sie sich einander loben, Jerem. 25, 10. 7, 34. Offenb. 18, 23. In Ps. 78, 63 heißt es in der Schilderung einer schweren Unglückszeit für Israel: „ihre Jünglinge fraß Feuer, und ihre Jungfrauen wurden nicht gefeiert." Statt: sie wurden nicht gefeiert oder gelobt,

---

*) Michaelis: ecce tu pulchra es, generalis propositio sequentis sermonis, quae mox specialiter per septem partes, oculorum et comae, v. 1, dentium v. 2, labiorum et temporum, v. 3, colli, v. 4, uberum, v. 5, diducitur, iterumque v. 7 conclusio subjicitur generalis, ex illa diductione consequens.

hat Luther der Sache nach richtig: sie mußten ungefreiet bleiben. Die Bräute wurden am Tage der Vermählung gelobt, von dem Bräutigam oder im Namen desselben. Jetzt, da die Jünglinge erschlagen sind, muß die Stimme des Bräutigams verstummen. Diese Sitte nun wird hier auf das höhere Verhältniß übergetragen.

Die buchstäbliche Auslegung richtet auch hier sich selbst. Magnus sagt: „Die hier gewählten Vergleichungen sind im höchsten Grade phantastisch und übertrieben." Eine Auslegung, die ein solches Resultat ergibt, kann nicht die richtige seyn. Es muß eine andere gesucht werden, bei der das Hohelied auch in diesem Abschnitte sich selbst gleichbleibt. Delitzsch sagt: „Schöner als je erscheint die Braut dem Könige an dem Tage der Hochzeit. Er beginnt ihre Schönheit zu preisen, deren Eindruck ebenso lieblich als gewaltig ist, denn dieselbe, deren Augen wie Tauben hinter dem Brautschleier (?) hervorblicken, hat einen ehrfurchtgebietenden Hals gleich dem Thurme Davids." Die hier anerkannte Verbindung von Lieblichkeit und majestätischer Hohheit paßt nicht auf das „Landmädchen" der buchstäblichen Erklärung, sie führt uns hin auf die Tochter Zion, welche von der Klarheit ihres Herrn umleuchtet ist.

V. 1. Der Anfang: Siehe du bist schön, meine Freundin, siehe du bist schön, deine Augen Tauben, ist wörtlich aus C. 1, 15. Solche Entlehnungen sind offenbar absichtliche. Es wurde auf diese Weise verhütet, daß das Hohelied in zusammenhangslose Lieder auseinanderfalle. Die einzelnen Versgruppen wurden dadurch als integrirende Theile eines Ganzen bezeichnet. Meine Freundin, vgl. außer 1, 15 noch V. 7. C. 1, 9. 2, 10. 13. Die Vergleichung der Augen der Tochter Zion mit Tauben bezeichnet die Gemeinde des Herrn als die Genossenschaft der ענוים,

Unschuld, Sanftmuth, Freundlichkeit als ihr Wesen, im grellen Gegensatz gegen den von Tacitus den Juden vorgeworfenen „Haß des menschlichen Geschlechtes", ein Vorwurf, der nur gegen das entartete Judenthum mit Recht erhoben werden konnte. — Zu dem: inzwischen den Zöpfen, Berleb.: „womit sie gleichsam auf beiden Seiten umzäunet sind, und dazwischen bescheidentlich hervorleuchten, welches ihre Schönheit so viel mehr vermehrt." Auf den Grund der Wiederkehr dieser Worte zu Ende von V. 3 wiesen wir bereits hin. Wie die Haare gleichsam die Einfassung des Kopfes bilden, so dienen diese Worte dazu, die Lobsprüche, welche sich auf das Haupt beziehen, bei dem der S. von oben nach unten herabsteigend beginnt, abzugränzen gegen die, welche auf die anderen Theile gehen. Gewöhnlich wird jetzt erklärt: hinter deinem Schleier. Allein daß wir die Braut nicht als verschleiert zu denken haben, zeigt die ganze Beschreibung, hier sowohl, wie in C. 6 u. 7. Wie sollte das Haupt verschleiert seyn, wo die Brüste sogar geschaut werden. In der anderen St., wo das צמה vorkommt, in Jes. 47, 2, führt schon das: „entblöße deinen Schenkel," welches dem: entblöße deine Zammah, entspricht, darauf, daß auch durch das letztere etwas dem Körper selbst angehörendes bezeichnet wird. Endlich, bei der Annahme der Bedeutung Schleier wird das Wort losgerissen von dem offenbar verwandten צמים, Schlinge, während der Zusammenhang beider Wörter bei der Annahme der Bedeutung Zöpfe offen zu Tage liegt. Das Verbum heißt im Arabischen in fasciculum colligavit et constrinxit, zusammenbinden. Davon Zammah, Flechten oder Zöpfe, vgl. πλέγμα in 1. Tim. 2, 9, ἐμπλοκὴ τριχῶν in 1. Petr. 3, 3. — Die beiläufige Erwähnung der Zöpfe leitet von dem Preise der Augen herüber zu dem Preise der Haare. Diese werden in ihrer Fülle verglichen mit der Heerde der Ziegen, die von dem Berge Gilead heraufkommen. Es ist das unläugbar ein seltsames und geschmackloses Bild, wenn

die Haare einer gewöhnlichen Jungfrau beschrieben werden sollen. Ist die Jungfrau die Tochter Zion, so kann die Lösung des heiligen Räthsels keine Schwierigkeit haben, und wir sind dabei des unsicheren Rathens überhoben. Die Haare sind ein Bild der Vielheit. „Meiner Sünden, sagt David in Ps. 40, 13, ist mehr, denn Haare auf meinem Haupte." „Die mich ohne Ursache hassen, sagt derselbe in Ps. 69, 5, der ist mehr, denn ich Haare auf meinem Haupte habe." Insbesondere aber dienen die Haare zur Bezeichnung der Volksglieder, weil dieselben in zahlreicher Menge gleichsam aus dem Leibe des Volkes hervorwachsen. Jesaias sagt in C. 7, 20: „An diesem Tage wird scheeren der Herr durch ein Scheermesser gemiethet jenseits des Euphrat, durch den König von Assur, das Haupt und das Haar der Füße, und auch den Bart wird es wegnehmen."*) Ezechiel in C. 5, 1: „und du Menschenkind nimm dir ein scharfes Schwert und brauche es als Scheermesser und fahre damit über dein Haupt und deinen Bart." Die Behauptung von Hitzig z. d. St., die Haare bedeuten die Bevölkerung, welche der Schmuck des Landes, wie die Haare Schmuck des Hauptes sind, wird durch die Vergleichung der St. des Jesaias zurückgewiesen, wo ja auch die Haare der Füße erwähnt werden. Der Vergleichungspunkt ist vielmehr die Menge. — Das Haar in seiner Dichtigkeit, d. h. die Volksmenge in ihrer Fülle, wie sie unter Gottes Segen der Gemeinde des Herrn nie auf die Dauer fehlen kann, wird verglichen mit der Heerde der Ziegen, die von dem Berge Gilead

*) Besser wie die anderen Ausll. sagt Vitringa zu d. St.: populi illa comparatio est, non terrae. Certum haberi debet in emblemate hoc metaphorico per pilos variarum corporis partium intelligendos esse homines, qui rempublicam faciunt. Id vero clarissime liquet ex viso Ezechielis. Corpus est respublica, populus, universitas. Pili sunt homines varii ordinis, qui ex republica s. populo enascuntur, efflorescunt, excrescunt, ita ut tamen in corpore maneant et corporis partem faciant.

heraufkommen. Unter dem Bilde einer Heerde erscheint nicht selten das Volk. Der Vergleichungspunkt ist die Menge, das dichte Gedränge, das muntere Gewimmel. Als Bezeichnung der Völker kamen die Heerden schon in C. 1, 7 vor. In Micha 2, 12 heißt es: „sammeln ja sammeln will ich Jakob dich ganz, versammeln den Rest Israels. Zusammen will ich ihn bringen wie die Schaafe Bozras, wie eine Heerde auf ihrer Trift, lärmen werden sie vor Menschen." Zu Ps. 107, 41: und macht gleich der Heerde die Geschlechter" wurde bemerkt: „Das gleich der Heerde oder gleich Schaafen bezeichnet die große Menge, vgl. Hi. 21, 11: „sie entsenden gleich Schaafen ihre Kinder." Vgl. noch Jerem. 33, 12. 13. Ezech. 36, 37. 38. Eine Ziegenheerde wird hier wohl speciell genannt, weil die Ziegenhaare mit den menschlichen die meiste Ähnlichkeit haben. Nicht ohne Zusammenhang mit uns. St. heißt es in 1. Kön. 20, 27: „Und es lagerten sich die Kinder Israel ihnen gegenüber wie zwei kleine Ziegenheerden und die Aramäer erfüllten das Land." Thenius meint: „Das Bild hat keinen anderen Zweck als die Geringfügigkeit des in zwei Abtheilungen aufgestellten Israelitischen Heeres gegen das der Syrer, welche das Land anfüllten, die ganze Ebne bedeckten, anschaulich zu machen." Aber dieser Zweck erklärt nur, weshalb von kleinen Ziegenheerden die Rede ist, nicht aber die Anwendung des Bildes überhaupt. Die beiden kleinen und ärmlichen Ziegenheerden bilden vielmehr den traurigen Contrast gegen die dichtgedrängte unabsehbare Ziegenheerde an unserer Stelle. Die Plätze der Welt und des Volkes Gottes sind gewechselt. Das war der traurige Rest, den ihre Sünden ihnen übrig gelassen, die so oft in der Kirche des Herrn den Contrast der Wirklichkeit und der Idee herbeiführen. — Gilead wird wie Bozra bei Micha als eine Gegend der großen Heerden genannt. So kommt es schon in 4 Mos. 32, 1 vor: „Und die Kinder Ruben und die Kinder Gad hatten sehr viel Vieh

und sie sahen das Land Jaeser und das Land Gilead, und siehe der Ort war ein Ort des Viehes." In Micha. 7, 14 heißt es: „sie werden beweiden Basan und Gilead wie in den Tagen vor Alters": Israel, die Heerde des Herrn, Basan und Gilead das weidenreichste Terrain. — Es heißt: die von dem Berge Gilead heraufkommen. Die Bedeutung heraufsteigen ist bei dem Verbum גלש sicher gestellt durch die Vergleichung des Arabischen. Noch gewisser aber ist es, daß das מן bei den Verbis des Aufsteigens den Ausgangsort bezeichnet. Das Ziel des Aufsteigens ist die Hauptstadt, vgl. C. 3, 6: „wer ist die aus der Wüste aufsteigt", wo auch die Wüste der Ausgangsort ist, das Ziel nicht ausdrücklich genannt wird. Gemeint sind die dichtgedrängten Heerden, die aus Gilead zur Stadt kamen, besonders zur Zeit der großen Feste, wo auch die Menschenzüge der Stadt zupilgerten. Vielleicht wird auch darauf angespielt, daß Jakob einst mit seinen Heerden von dem Berge Gilead in das Land diesseits des Jordan heraufgezogen war, 1. Mos. 31, 23. 25. Doch ist das nur eine sehr unsichere Annahme. — Das also ist der Gedanke: die Gemeinde des Herrn geht nie aus, schrumpft nie auf die Dauer zu einer kleinen Anzahl von Gliedern zusammen. Stellt sie sich zu Zeiten in Folge ihrer Sünden nur als eine „kleine Heerde" dar, so macht sich bald die mehrende Kraft des Herrn wieder geltend, wie es schon in der Verheißung an Abraham heißt (1 Mos. 13, 16): „ich will deinen Saamen machen wie den Staub auf Erden. Kann ein Mensch den Staub auf Erden zählen, der wird auch deinen Saamen zählen", und wie Bileam sagt in 4 Mos. 23, 10: „wer kann zählen den Staub Jakobs und die Zahl des vierten Theiles Israels."

V. 2. Bei den Zähnen wird hier ein Doppeltes ins Auge gefaßt. Zuerst die Weiße, dann die Gesundheit und Vollständigkeit. Nach dem Ersten sind sie ein Bild der Reinheit der Gemeinde des Herrn, nach dem Zweiten ihres kräftigen Gedeihens.

Die geschornen Schaafe werden genannt, weil mit der Schur das gründliche Waschen in Verbindung steht. In der Wiederholung in C. 6, 6 wird bloß der Schaafe überhaupt gedacht. Die Darstellung der sündigen Befleckung als Schmutz, der geistigen Reinheit unter dem Bilde der körperlichen kommt auch sonst oft vor. Salomo selbst redet in Prov. 30, 12 von einer Art, die sich reine dünket, und ist doch von ihrem Kothe nicht gewaschen. „Waschet euch, reiniget euch, thut euer böses Wesen von meinen Augen weg," spricht Jesaias in C. 1, 16 zu denjenigen, welche sich des Lobes unwürdig gemacht hatten, welches in den beiden ersten Gliedern der Tochter Zion gespendet wird, als der „Gemeinde der Gerechten", wie die Gemeinde des A. B. in Ps. 1, 5 genannt wird, oder der Rechtschaffenen, wie die Kinder Israel in 4 Mos. 23, 10 genannt werden. Derselbe redet in C. 4, 4 von dem Unflathe der Töchter Zions. Jeremias sagt in C. 4, 14: „So wasche nun Jerusalem dein Herz von der Bosheit, auf daß dir geholfen werde." — Zu dem dritten und vierten Gliede, in dem die Vollständigkeit und Gesundheit der Zähne Israels vollkräftiges Gedeihen abbildet, vgl. Ps. 128, 3, wo es von dem Manne Juda oder von Israel heißt: „Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock im Inneren deines Hauses, deine Söhne sind wie Oelzweige rings um deinen Tisch." Ferner Ps. 113, 9, wo in Bezug auf die Tochter Zion gesagt wird: „Er machet die Unfruchtbare des Hauses wohnen als eine fröhliche Kindermutter." Auch hier führt die Sünde mannigfache Unterbrechungen des dem Volke Gottes seiner Idee nach zukommenden Heiles herbei. „Ihre Weiber — droht Jeremias in C. 18, 21 dem ungetreuen Volke — werden unfruchtbar und Wittwen seyn." Aber diese Unterbrechungen sind stets nur zeitliche, vgl. Jes. 54, 1—3. 66, 8.

V. 3. Daß die Lieblichkeit der Lippen gepriesen wird wegen der Lieblichkeit der Rede, welche ihnen entströmt, wird durch

das erklärende zweite Glied: und deine Rede lieblich, so gut wie ausdrücklich gesagt. Daß das מדבר Rede heißt, erkannten schon die LXX, λαλιά, und Hieronymus, eloquium. Nach Gesenius u. A. soll es Mund heißen, als Werkzeug der Rede. Allein wenn man das Wort als Bezeichnung eines Körpertheiles faßt, so wird die Siebenzahl der Körpertheile überhaupt und die Fünfzahl der Theile des Kopfes zerstört. Auch würden dann in zwei Gliedern zwei Körpertheile behandelt, was in dem ganzen Abschnitte ohne Analogie ist. Auch in Ps. 45, 3: „Holdseligkeit ward ausgegossen über deine Lippen“, ist die Lieblichkeit der Lippen nur Wiederschein der Lieblichkeit der Rede, welche von ihnen ausgeht. Dieß zeigt das unmittelbar sich anschließende: darum segnet dich Gott ewiglich, welches einen geistigen Vorzug erfordert. Auch außerdem kommen die Lippen durchaus gewöhnlich als Werkzeug der Rede in Betracht. In Prov. 18, 20 ist der Ertrag der Lippen die Rede. Jesaias sagt in C. 6, 5: „ich bin unreiner Lippen, und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich.“ Zephanja in C. 3, 9: „dann werde ich den Völkern andere reine Lippen geben, daß sie alle anrufen den Namen des Herrn.“ Vgl. noch 4 Mos. 30, 7. 9. 13. Ps. 17, 4. Hos. 14, 3. Jes. 57, 19. Daß Salomo nicht ohne Grund von der Tochter Zion gesagt hat: wie eine purpurne Schnur deine Lippen und deine Rede lieblich, dafür geben die Bücher des A. T. ein unverwüstliches Zeugniß, die einzigen Schriften aus dem ganzen Alterthum, die nicht „gebrochen“ werden können, die nütze sind zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit. Und wenn wir es sonst nicht wüßten, daß Israel dieß Lob wirklich zukam, so würde doch schon das Hohelied selbst allein hinreichen es zu beweisen. — „Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe.“ Daß das רקה nicht Wange heißt, wie die so oft dem Rückschritt huldigenden neueren Ausll. meist wollen, erweist schon Gousset daraus, daß ein Schlag auf

jenen Theil nach Richt. 4, 21. 5, 26 plötzlichen Tod bringt. „Auch der Name dieses Körpertheiles selbst führt darauf. Er wird רקה genannt, eig. die Dünne oder der dünne Theil, wegen der Dünnigkeit des Knochens, welche größer ist bei der Schläfe als bei den übrigen Theilen des Kopfes. Bei der Wange aber würden die Knochen nicht in Betracht gezogen werden, weil sie nicht knochicht ist, in Bezug auf das Fleisch aber würde sie nicht dünne genannt werden, weil das Fleisch der Wange dick ist. Bei der Schläfe sind sogar auch Fleisch und Haut besonders dünn.“ Erläuternd für die Bedeutung des רקה ist 1 Mos. 41, 19: „Und siehe sieben Kühe stiegen auf hinter ihnen schmächtig und sehr böse von Aussehen und dünn (רקות) von Fleisch, ich sah nicht wie diese im ganzen Lande Ägypten an Schlechtigkeit.“ Die Schläfe nun als der schwächste Theil des Kopfes ist Symbol der Kleinen im Reiche Gottes und der Gedanke der, daß im Reiche Gottes auch das Geringe und Schwache noch lieblich ist, was nicht bloß in Bezug auf die Individuen gilt, sondern auch in Bezug auf die Generationen und Zustände. So gering sie auch seyn mögen, das sehende Auge erblickt in ihnen immer noch verborgene Schönheiten. Der Gegensatz der Großen und der Kleinen kommt in der Schrift nicht selten vor. In Ps. 115, 13 heißt es: „segnen wird er die den Herrn fürchten, die Kleinen mit den Großen“, die Niedrigen nicht weniger als die Hohen, vgl. Jerem. 16, 6. 2 Kön. 18, 24. Matth. 10, 42. 18, 6. 10. 14. Luc. 9, 46. Apoc. 11, 18: „denen, die deinen Namen fürchten, den kleinen und den großen“, 13, 16. 19, 5. Glücklich diejenigen, die einer Gemeinschaft angehören, in der auch das Kleine und Schwache in den Augen des Herrn und seines himmlischen Salomo noch lieblich ist! Die Granatäpfel kommen unter den edelsten Früchten des Landes neben den Weintrauben und Feigen vor 4 Mos. 13, 23. 20, 5. 5 Mos. 8, 8. Jo. 1, 12. Hagg. 2, 19. Ein Stück (das פלח in dieser Bed.

auch 1 Sām. 30, 12) wird genannt, weil die Frucht besonders lieblich und appetitlich (gut zu essen, 1 Mos. 3, 6) aussieht, wenn sie aufgeschnitten wird.

V. 4. Dieser V. beschreibt nach der richtigen Bemerkung von Michaelis „die göttliche Hochherzigkeit der Braut, nach der sie ihren Feinden unüberwindlich und furchtbar ist.“ Eine wesentliche Eigenthümlichkeit der Gemeinde des Herrn ist der edle Stolz, mit dem sie auf die Welt und alle feindlichen Mächte herabsieht, im Bewußtseyn ihrer Verbindung mit dem Allmächtigen. Ausdruck dieses Stolzes ist z. B. Ps. 18. Der Stolz nun gibt sich körperlich besonders in der Art und Weise zu erkennen, wie man den Hals trägt. In Ps. 75, 6 heißt es in der Anrede an die ohne Ursache stolze, eben einer starken Demüthigung entgegengehende Weltmacht: „erhebet nicht in die Höhe euer Horn, redet nicht frech mit stolzem Halse“, „eigentlich: bloß im Halse, also daß der Hals dabei besonders hervortritt, an dem sich der Hochmuth vornehmlich kundgibt, vgl. Hi. 15, 26. Jes. 3, 16.“ Josua läßt in Jos. C. 10, 24 seine Kriegsobersten ihre Füße auf die Hälse der überwundenen Könige setzen, die sie bis dahin so hoch getragen hatten. Arabische Stellen, in denen der Hals als der Sitz des Stolzes erscheint, hat Schultens zu Hi. 15, 26 gesammelt, z. B. aus der Hamasa: „wir setzen zurecht den Hals des Feindes, der den Hals hochträgt“, und ebenfalls aus der Hamasa: „In unseren Nasen und Hälsen ist unbezähmbarer Stolz.“ Claudian sagt von einem stolzen Sieger: magna cervice triumphat. So ist also das: dein Hals, s. v. a. dein Hals in seiner stolzen Haltung ist. — Der stolze Hals der Tochter Zion wird mit dem Thurme Davids verglichen. Dieses Thurmes, dessen Reste vielleicht noch jetzt vorhanden sind, vgl. v. Raumer Paläst. 259. 312, gedenkt auch Micha in C. 4, 8: „Und du Heerdenthurm, Hügel der Tochter Zion, bis zu dir wird kommen, und es gelangt an dich die vorige Herrschaft, das Reich

der Tochter Jerusalem." Zu dieser St. wurde in der Christol. unter A. bemerkt: „Oben auf der hohen und steilen Anhöhe Zion, in der oberen Stadt, lag die Königliche Burg, Neh. 3, 25 das obere Königshaus genannt. Über diese Königsburg, die schon David zu seinem Wohnsitze sich erwählte, vgl. 2 Sam. 5, 9, ragte ein Thurm weit hervor und gewährte einen majestätischen Anblick, Neh. 3, 25. 26. Hohesl. 4, 4. Nach der letzteren St. wurde das Majestätische des Anblickes, den der Thurm gewährte, noch vermehrt durch die glänzenden Waffenrüstungen, die ihn bedeckten. Döpke u. A. denken an die Rüstungen überwundener Helden, aber daß man vielmehr an die Rüstungen der eignen Helden Davids denken müsse, erhellt aus Ezech. 27, 10, wo es von den Miethstruppen der Tyrier heißt: „Schild und Helm hingen sie auf in dir", und wird bestätigt durch das Stehende der Bezeichnung von Davids Getreuen durch seine Helden, vgl. 1 Chron. 12, 1: „diese waren unter den Helden Davids, helfend im Kriege." Das: alle Schilde der Helden zeigt, daß die Waffenrüstungen aller derer, welche in die Zahl der Helden aufgenommen wurden, zum Zeichen dieser Aufnahme, gleichsam zum Diplom derselben an jenen Thurm aufgehängt wurden — Micha betrachtet diesen Thurm als das Symbol des Davidischen Geschlechtes. Er war der erhabensten Theil, gleichsam der Hauptmast der Davidischen Burg. Seine Höhe symbolisirte das fastigium regium, die Majestät des Königthums; sein Verhältniß zur ganzen übrigen Stadt, die er überschaute und beherrschte, und die staunend an ihm heraufsah, das Verhältniß der Unterthanen zu ihrem Könige. — Micha bezeichnet den Thurm als den Heerdenthurm. Der Hauptgrund dieser Bez. ist in dem unmittelbar Vorherg., V. 6. 7, zu suchen. So wie in C. 2, 12. 13, so hatte Micha auch hier das Bundesvolk unter dem Bilde einer Heerde dargestellt, welche aus der Zerstreuung und Entfernung gesammelt und gegen jeden feindlichen Angriff sichergestellt wer-

den sollte. (Wie ja auch hier in V. 1 u. 2 Israel mit einer Heerde verglichen wird). Was war nun natürlicher, als daß er den Thurm, welcher ihm das Geschlecht symbolisirte, durch das unter des Herrn Leitung jene Sammlung vollführt werden sollte, durch den Heerdenthurm bezeichnete." Wie nun bei Micha der Davidsthurm Symbol der Hoheit des Davidischen Geschlechtes ist, die zuletzt in Christo zur vollen Offenbarung kommen sollte, so dient er hier zum Symbol der stolzen Hohheit Israels, dessen Mittelpunkt und schlagendes Herz der Davidische Stamm bildete. Daß Micha uns. St. vor Augen gehabt hat, daran wird kaum gezweifelt werden können. Jedenfalls aber führt der Parallelismus der St. des Micha darauf, daß die Jungfrau keine andere ist als die Tochter Zion. — Der Thurm Davids wird bezeichnet als „gebaut für Schwertergehänge." Die Erklärung für die erste Sylbe des mannigfach gedeuteten תלפיות, das nur hier vorkommt und ohne Zweifel für diese St. von Salomo gebildet ist, gibt offenbar das folgende תלוי. Die zweite Sylbe ist der Plur. von ה Mund, und dann Schneide. חרב פיפיות kommt in Ps. 149, 6 vom zweischneidigen Schwerte vor, wo es zur Bezeichnung der Wehrhaftigkeit des Volkes Gottes heißt: „Die Lobpreisungen Gottes in ihrem Munde, und zweischneidig Schwert in ihrer Hand, daß sie Rache üben unter den Heiden, Strafe unter den Völkern." In Richt. 3, 16 heißt es: „und Ehud machte sich ein Schwert und es hatte zwei פיות", Schneiden. Ja bei Salomo selbst kommt in Prov. 5, 4 חרב פיות vor, ein Schwert der Schneiden, für ein scharfes Schwert. Bei der symbolischen Bedeutung des Aufhängens der Rüstungen, welche die stolze Wehrhaftigkeit des Volkes Gottes abbilden sollen, können die Schwerter, die Haupttrutzwaffe, nicht fehlen. Der Stolz und Trotz wird durch sie besonders repräsentirt. Übrigens kommen die Schwerter wahrscheinlich nur als die vorzüglichste Art in der Gattung der Trutzwaffen in Betracht. Denn das פיות

bezeichnet eigentlich nicht bloß die Schwerter, sondern überhaupt die Schneideinstrumente, die Trutzwaffen, vgl. Jes. 41, 15. — „Tausend Schilde hängen daran, alle Waffen der Helden." Statt Waffen steht im Grundtexte ein zweites Wort, welches Schild bedeutet — das Schilte ist ohne Zweifel nichts anderes als unser Schilde selbst, so daß also das zweite Gl. einfach Apposition zu dem ersten ist. Viele Ausll. haben das שלט anders gedeutet, sie wollen ihm meist die Bed. Köcher geben. Diese Bedeutung aber wird durch die St. Jer. 51, 11, welche zu ihrer Annahme verleitet hat, nicht erfordert: „reiniget die Pfeile, füllet die Schilde." Die Erklärung gibt Jes. 21, 5: „stehet auf ihr Fürsten, salbet den Schild." Das Füllen steht dem Wegnehmen entgegen, wie es bei der Reinigung stattfindet. Alles andere aber führt positiv auf die Bedeutung Schild. In dieser kommt das Wort im Chaldäischen vor. In 2 Chron. 23, 9 paßt die Bed. Köcher nicht, vgl. die annot. uber. Auch in 2 Sam. 8, 7 ist die Bedeutung Schild offenbar die passendste. In 2 Kön. 11, 10 sind mit den Speeren die Schelatim als Schutzwaffe verbunden. Daß sie mit den מגנים zu einer Gattung gehören, erhellt auch daraus, daß in der Chronik beide genannt werden, in den Büchern der Könige nur die Schelatim. Das Schelatim ist wahrscheinlich nur das ausländische, zunächst aus Aram gekommene Wort für das Hebräische מגנים, das hier nicht umsonst die erste Stelle einnimmt, wie auch in Ezech. 27, 11 die Schelatim erst dann genannt werden, nachdem die ächt Hebräische Bezeichnung schon in V. 10 vorweggenommen. In 2 Sam. 8, 7 steht es von den Schilden der Knechte Hadadesers, mit denen zugleich wahrscheinlich der Name aus Aram kam. An dieselben ist auch in 2 Chron. 23, 9 zu denken. Unbegründet ist Hävernicks Meinung, daß durch Schelet ein besonders schöner prachtvoller Schild bezeichnet werde. Dann würde der Name doch am ersten in 1 Kön. 10, 16. 17 gebraucht seyn. —

Noch müssen wir die Parallelst. Ezech. 27, 10. 11 etwas näher ins Auge fassen. Es heißt dort in der Weissagung gegen Tyrus: „Perser und Ludier und Phutäer waren unter deiner Macht, deine Kriegsleute, Helm und Schild hingen sie auf in dir, die gaben deine Zierde. V. 11. Die Söhne von Arvad und deine Macht waren auf deinen Mauern ringsum, und als Riesen in deinen Thürmen, ihre Schilde hingen sie auf an deinen Mauern ringsum, die vollendeten deine Schönheit." Das Aufhängen der Waffen diente hienach zur Zierde und zur Schönheit, d. h. als äußere Darstellung der Wehrhaftigkeit. Die unverkennbare Abhängigkeit von unserer St. ist auch von Hitzig anerkannt worden. „Der ganze Gedanke — sagt er — von dem Aufhängen der Schilde, so wie seine Fassung in den Worten hier und V. 10 macht wahrscheinlich, daß Ezechiel die St. Hohesl. 4, 4 im Sinne trug." Auch darin hat Hitzig das Richtige schon erkannt, daß das גמרים des Ezechiel abhängig ist von dem גברים des Hohenl., „ב in מ wie umgekehrt, sodann ר in ר." Nur darin hat H. das Rechte verfehlt, daß er an die Stelle der sinnreichen Umbiegung, wie sie bei den Propheten so häufig vorkommt, die nachlässige Entstellung setzt, ein Fehler, der nur bei den neueren Ausll. gar oft begegnet. Das גמרים muß eine Bedeutung haben, wonach es im Verhältniß zu den גברים sich als verkleinernd darstellt. Die allein legitime Ableitung ist die von גמר, Elle, Richt. 3, 16. Die Frequentativform des Adj. bedeutet ellenhohe, vgl. 1 Sam. 17, 4. Für die Thürme wurden die Längsten ausgesucht. Riesen und doch keine Helden. Das harte ר in ר erweicht. Die Art nun wie Ezechiel auf unsere St. anspielt, hat die allegorische Deutung des Hohenl. zur Voraussetzung. Darauf allein beruht das Bedeutsame der Anspielung. Tyrus, das auch in Ps. 45, 13 als die Nebenbuhlerin der Tochter Zion erscheint, versucht es Juda gleich zu thun, aber mit unglücklichem

Erfolge. Der Stolz auf seine Wehrhaftigkeit wird durch seinen Fall tief beschämt.

V. 5. Bei den Brüsten wird gewöhnlich das ins Auge gefaßt, wozu sie von Gott gegeben worden: sie kommen in Bezug auf das Säugen vor. Dieß ist namentlich überall der Fall, wo von ihnen in Bezug auf ideale Personen die Rede ist. Da bezeichnen sie stets die nährende Kraft. So in Prov. 5, 18. 19, eine Stelle, die mit der unsrigen in merkwürdiger Weise übereinstimmt: „freue dich an dem Weibe deiner Jugend, der lieblichen Hindin und der anmuthigen Gemse, ihre Brüste werden dich erquicken beständig." Das Weib ist die Weisheit, nicht die abstracte, sondern die in der Kirche des A. B. lebendige. Ihre Brüste erquicken durch die Milch der lauteren Lehre, welche sie spenden, vgl. 1 Petr. 2, 2. Ferner Klagel. 4, 3: „Die Drachen reichen die Brüste ihren Jungen und säugen sie, aber die Tochter meines Volkes muß unbarmherzig seyn." Die Drachen sind hier Symbol der heidnischen Weltmacht, vgl. Jes. 27, 1. Jer. 51, 34. Ezech. 29, 3. 4, zu Apoc. 12, 3. Die Tochter seines Volkes nennt Jeremias die Tochter Zion. Die Milch, welche die Drachen ihren Jungen gewähren, die Tochter Zion ihren Kindern versagen muß, ist die Milch des Heiles. Geklagt wird über die seltsame Umkehrung der Verhältnisse, da die Welt sich des Heiles erfreut, während die Kirche unter dem Fluche der Heilslosigkeit seufzt. Endlich Jes. 66, 11: „auf daß ihr sauget und satt werdet von der Brust ihrer Tröstungen, auf daß ihr schlürfet mit Ergötzen von dem Strahl ihrer Herrlichkeit." Auch hier ist von der Tochter Zion die Rede. Die Milch, welche ihre Brüste in der gesegneten Zukunft spenden werden, ist die der Tröstungen, des Heiles, der Herrlichkeit. Die Kirche, dieß ist der Gedanke unserer St., gleicht einer treuen Mutter; sie nährt ihre Kinder, die natürlichen und die angenommenen, mit der Milch der reinen, gesunden, trostreichen Lehre,

und mit der Milch des Heiles. — Die Vergleichung der Brüste mit jungen Hirschen weißt auf ihre Anmuth und Lieblichkeit hin, vgl. zu 2, 7, die auf ihrer nährenden Kraft beruht. — Man wird das: die unter Lilien weiden, hier, nicht losreißen dürfen von dem: der unter Lilien weidet, in C. 2, 16, um so mehr, da auch V. 17 dort dem V. 6 hier entspricht. Dort nun, wo von dem himmlischen Salomo gesagt wird, er weide unter Lilien, sind die Lilien die lieblichen Jungfrauen, die sich dem Könige in Liebe verbinden. Ebenso sind hier die Lilien Bild der Völker, die durch den Dienst der Israelitischen Mutterkirche mit ihren nährenden Brüsten zum Heile geführt werden, der Töchter Jerusalems, deren Hinzuführung zu dem Reiche des himmlischen Salomo in C. 3, 9. 10 geschildert wird.

V. 6. Daß die Braut hier redet, zeigt die Vergleichung von C. 2, 17. 8, 14. Nachdem die Siebenzahl der Lobpreisungen vollendet ist, folgen hier die Abschiedsworte der Braut, in V. 7 die des himmlischen Bräutigams. Aus C. 2, 17 ergibt sich nach den Worten: bis der Tag kühle werde und die Schatten fliehen, die Ergänzung: und du dann wiederkehrst. „Will ich gehen mir zum Berge der Myrrhen und zum Hügel des Weihrauches." Weihrauch und Myrrhen kamen in C. 3, 6 vor als die Ingredienzien des heiligen Räuchwerkes, durch welches die Gebete der Heiligen bezeichnet werden. Der Berg der Myrrhen und der Hügel des Weihrauches ist der „Berg des Hauses Zion, der Hügel Jerusalems" in Jes. 10, 32 (Vgl. in Bezug auf Weihrauch und Wohlgerüche im Tempel 1 Chron. 9, 29. 30), das Mor, wie schon Abenesra erkannte, mit Anspielung auf den Namen des Berges Moria, auf dem nach 2 Chron. 3, 1 der Tempel von Salomo gebaut wurde. Bis zu der seligen fröhlichen gnadenbringenden Zeit, da auf die Erscheinung des himmlischen Salomo im Geiste die Erscheinung im Fleische folgen wird, da er als ein helles Licht erscheint in der beginnenden

nächtlichen Finsterniß, will die Tochter Zion zu dem Berge der Myrrhen und dem Hügel des Weihrauches gehen, um dort in heißen Gebeten diese seine Zukunft zu erflehen: Herr dein Reich komme, Hüter ist die Nacht schier hin, ach daß du den Himmel zerrissest und führest herab. Ebenso sollen auch wir uns verhalten im Angesichte der zweiten Zukunft des Herrn. Unser Berg der Myrrhen und unser Hügel des Weihrauches ist die Kirche, die überall da zu finden, wo nur zwei oder drei in dem Namen Jesu versammelt sind. Das mir steht nicht überflüssig, sondern weist wie in C. 1, 8. 2, 10 darauf hin, daß solches Gehen der Braut zum Frieden dient. Daß die Tochter Zion das Gelöbniß: ich will gehen, erfüllt hat, zeigt das Beispiel Simeons in Luc. 2, 25 — 35, und Hannas in V. 36 — 38, die mehr sind als bloße Individuen.

V. 7. Der Bräutigam nimmt Abschied mit einer Zusammenfassung desjenigen, was er zum Lobe der Braut gesagt hatte, wodurch das Ende des Abschnittes zu seinem Anfange zurückkehrt. Zu vgl. ist 2 Sam. 14, 25: „Und Absalom war ein schöner Mann — —, von der Fußsohle bis zum Scheitel war kein Tadel an ihm." Schon in der Symbolik des Gesetzes erscheint die geistliche Fehllosigkeit unter dem Bilde der leiblichen. An wem unter Aharons Söhnen ein Tadel war, der durfte sich nicht nahen darzubringen das Brot seines Gottes, 3 Mos. 21, 16 — 21. Ebenso durfte zum Opfer nichts dargebracht werden, woran ein Tadel war. Diese symbolische Darstellung zieht sich bis ins N. T. hinein, vgl. z. B. Ephes. 5, 27, wo es, in specieller Anspielung auf uns. St., heißt: „auf daß er ihm selbst die Kirche herrlich darstellete, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß etwas, sondern daß sie heilig sey und ohne Tadel." Den sachlichen Gehalt unserer St. haben wir in Col. 1, 22: „daß er euch darstellete heilig und ohne Tadel und unsträflich vor seinem Angesichte," Apoc. 14, 5, wo von allen Gläubigen

gesagt wird: „sie sind ohne Tadel." Was hier zum Lobe der Kirche gesagt wird, soll den Gläubigen nicht zur Selbstbespiegelung gereichen, sondern ihnen ein kräftiger Antrieb zur Buße seyn und daß sie solchem Lobe nachtrachten. Berleb.: „Wer seinen Herrn Jesum recht lieb hat, der sieht keinen Fehler für gering an, der noch an ihm gefunden wird."

C. 4, 8 — C. 5, 1.

V. 8. Mit mir vom Libanon, Braut,
Mit mir vom Libanon sollst du kommen,
Sollst schauen von der Höhe des Amana,
Von der Höhe Senirs und Hermons,
Von Wohnungen der Löwen,
Von Bergen der Leoparden.

V. 9. Du hast mir das Herz gewonnen, meine Schwester, Braut,
Du hast mir das Herz gewonnen mit Einem Blicke deiner Augen,
Mit deiner Halsketten einer.

V. 10. Wie schön ist deine Liebe, meine Schwester, Braut,
Wie besser deine Liebe denn Wein,
Und der Geruch deiner Salben denn alle Würze.

V. 11. Honigseim träufeln deine Lippen, Braut,
Honig und Milch ist unter deiner Zunge,
Und der Geruch deiner Kleider wie der Geruch Libanons.

V. 12. Ein verschloss'ner Garten ist meine Schwester, Braut,
Ein verschloss'ner Quell, ein versiegelter Born.

V. 13. Deine Triebe sind ein Lustgarten von Granaten,
Mit edlen Früchten,
Cypern mit Narden.

V. 14 Narde und Safran, Würzrohr und Cynnamen,
Mit allen Bäumen des Weihrauches,
Myrrhen und Aloe,
Mit allen besten Würzen.

V. 15. Ein Gartenquell,
Ein Brunnen lebendiger Wasser,
Und die vom Libanon fließen.

V. 16. Wach auf, Nord, und komme, Süd,
Durchwehe meinen Garten, daß seine Würze triefen,
Es komme mein Geliebter in seinen Garten,
Und esse seine edlen Früchte.

C. 5, 1. Ich komme in meinen Garten, meine Schwester, Braut,
Ich pflücke meine Myrrhe mit meinen Würzen,
Ich esse meinen Seim mit meinem Honig,
Ich trinke meinen Wein mit meiner Milch,
Esset, Freunde, trinket, und werdet trunken von Liebe.

Die Zehnzahl der Verse des Abschnittes wird durch die fünf getheilt. Die erste Hälfte hat zwölf und fünf Glieder, die zweite vierzehn und fünf Glieder. Beide Hälften weisen durch die Fünfzahl der Glieder, in die sie auslaufen, auf ihre Ergänzungsbedürftigkeit hin. Die doppelte fünf schließt sich zur zehn zusammen. Die zwölf wird durch die sechs getheilt, die vierzehn durch die sieben, die beide Male in die drei und vier zerfällt.

Der Abschnitt bildet das Seitenstück zu dem vorigen. Das Lob der Braut ist auch hier das Thema. Der Bräutigam, nachdem er der Braut angekündigt, daß sie in der Gemeinschaft mit ihm der Dienstbarkeit der Welt entfliehen, ja diese unter ihren

Füßen sehen werde, schildert die herrlichen Vorzüge der Braut, die ihn in Liebe zu ihr hingezogen, und ihr die hohe Ehre der Verbindung mit ihm verschafft haben. Der Vergleich mit einem Garten voll edler Früchte und lieblicher Wohlgerüche, und mit einem Quell lebendigen Wassers, der diesen Garten wässert, worin die erste Hälfte ausläuft, wird in der zweiten Hälfte weiter ausgeführt, und den Schluß bildet die Aufforderung der Braut an den Bräutigam, daß er in seinen Garten komme, und die Erklärung des Bräutigams, daß er dieser Aufforderung entspreche.

Die eigenthümliche Signatur des Abschnittes ist der Name Braut, der hier der Tochter Zion beigelegt wird, um so mehr, da dieser Name weder vorher noch nachher in dem Hohenliede vorkommt, was gewiß nur aus Absicht abgeleitet werden kann. Der Name findet sich in dem ersten und in dem letzten Verse, zur Abgränzung des Abschnittes gegen den vorhergehenden und gegen den folgenden, dann in jedem der fünf ersten V., zur Abgränzung der ersten Hälfte der Decade gegen die zweite.

V. 8. „Mit mir vom Libanon, Braut, mit mir vom Libanon sollst du kommen." Der himmlische Salomo, das ist der Gedanke, gewährt der Tochter Zion Freiheit von der Herrschaft der Welt. Die Berge sind in der heiligen Schrift A. und N. T. Symbol der Reiche, vgl. m. Comm. zu Apoc. 8, 8, wo durch den großen Berg brennend mit Feuer ein großes kriegs- und eroberungslustiges Reich bezeichnet wird, dann zu Ps. 65, 7. In Ps. 76, 5 wird zu dem Herrn gesagt, der der Tochter Zion in ihrer Bedrängung durch die Weltmacht aufgeholfen und ihrer Ohnmacht den Sieg verliehen hat: „erlaucht bist du, herrlicher als die Raubeberge," die mächtigen Raubvölker, die erobernden Reiche. In Jerem. 51, 25 ist der schädliche Berg, der alle Welt verderbet, die Chaldäische Monarchie. In Sach. 4, 7 ist der große Berg vor Serubabel das Persische Reich. In Apoc.

17, 9 sind die sieben Berge die sieben Weltreiche. In weiterer Ausbildung dieses Symboles wird mehrfach die Gebirgskette, die im Norden das Heidenland von dem Sitze des Volkes Gottes schied, der Libanon und Antilibanon, als das Bild der heidnischen Weltmacht betrachtet. So in dem von David verfaßten Ps. 29, wo die Wüste Kades mit dem Libanon und Sirjon zu einem Paare verbunden wird: das Symbol der Weltmacht im Norden und im Süden des Landes des Herrn wird von dem Schrecken seiner Stimme ergriffen und kann den Donner seiner Macht nicht aushalten. In V. 16 und 17 des ebenfalls von David verfaßten Ps. 68 heißt es: „Berg Gottes ist der Berg Basans, ein Gipfelberg der Berg Basans. Warum lauert ihr, ihr Gipfelberge, auf den Berg, den der Herr begehret zu seinem Sitze? Der Herr wird auch ihn bewohnen immerfort." Der Berg Basans ist das hohe Schneegebirge des Antilibanon oder Hermon, die äußerste Gränze Basans, noch selbst zu ihm gehörig, das durch seine Lage an der Gränze der Heidenwelt wie der Libanon trefflich geeignet war zum Symbole der Weltmacht. Auch in V. 23 wird Basan genannt als die Gränze Canaans nach der Heidenwelt zu. Als Berg Gottes wird der Berg Basans bezeichnet wegen der Fülle von Macht und Herrlichkeit, die der Herr der Weltmacht gewährt, und die von ihr zur Überhebung über das Reich Gottes schnöde gemißbraucht wurde. In Jes. 37, 24 weiß sich der König von Assur nicht höher zu rühmen, als daß er die höchste Spitze des Libanon erstiegen habe: er hat die ganze Weltmacht unter seinen Füßen. In Jes. 10, 34. Hab. 2, 17 erscheint der Libanon als Bild des Assyrischen Reiches. Das nachdrücklich wiederholte: mit mir weißt darauf hin, daß die Freiheit von der Dienstbarkeit der Weltmächte dem Volke Gottes nur durch die Verbindung mit dem himmlischen Salomo möglich ist: ohne mich könnt ihr nichts thun, Joh. 15, 5. In der Anrede Braut (LXX νύμφη wie Apoc. 21, 9) liegt das Vermögen begründet den Libanon zu ver-

lassen. Überall liegt im Hohenliede, im Einklange mit den Anschauungen, die sich schon in den Davidischen Psalmen finden, die Voraussetzung zu Grunde, daß Israel zur Zeit der Erscheinung des himmlischen Salomo sich in der Gewalt der Weltmacht befinden und durch ihn zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes erhoben werden wird, vgl. zu C. 1, 5. 6. 7. 3, 6. Unter dem Bilde der Braut erscheint Israel in der Messianischen Zeit auch Jes. 62, 5: „wie der Bräutigam sich freuet der Braut, also wird deiner sich freuen dein Gott.“ Die richtige Auffassung unserer Worte findet sich in der Hauptsache schon in der Berleb. Bibel, obgleich die ältere Auslegung es nicht verstand, die symbolische Rede eigentlich auszudeuten und die Ausdeutung zu begründen, weshalb es ihr auch nicht gelingt aus dem Schwanken herauszukommen und gewisse Tritte zu thun. „Vom Libanon und dessen ganzer Gegend, wo sie verweilte, will er sie weghaben. Es kann also dadurch wenig Gutes vorgebildet seyn. Er will damit der Tochter Zion ihre Erlösung tröstlich ansagen, daß die Zeit vorhanden sey, da sie nicht länger unter den bösen und wilden Thieren soll gelassen werden, wo ihrer Seele zu wohnen die Zeit lange genug geworden. Stehe auf, spricht er, stehe auf und komm geschwind! Denn dein König kommt auch und dein Geliebter ist im Anzug dich einzuholen: und das vor den Augen aller, die dich gehaßt und angefeindet haben. Denn von nun an sollst du nicht mehr eine verlassene und einsame seyn.“ — Die Tochter Zion soll aber durch die Verbindung mit dem himmlischen Salomo nicht bloß von der Weltmacht befreit werden, sie soll auch die Weltmacht unter ihren Füßen haben und sicher von ihren Höhen herabschauen, in Erfüllung der ihrem Endziele nach Messianischen Verheißung in 5 Mos. 33, 29: „deine Feinde werden dir heucheln und du wirst auf ihren Höhen einherschreiten.“ Diese Zusicherung der Weltherrschaft neben der Befreiung von der Welt enthalten die Worte: sollst schauen von der Höhe

des Amana u. s. w. Das ראש steht gradeso in 4 Mos. 23, 9: „von dem Gipfel der Felsen sehe ich ihn und von den Hügeln schaue ich ihn.“ Amana kommt als Berg, wie es hier von den Auslegern genommen wird, nicht vor. Wohl aber findet sich in 2 Kön. 5, 12 ein Fluß Abana bei Damascus, wofür das Kri Amana hat, nach der gewöhnlichen Annahme der vom Antilibanon oder Hermon herabkommende, die Stadt Damascus durchströmende heutige Burada oder Barada*). Unsere St. aber liefert keinen sicheren Beweis für das Vorhandensein eines Berges Amana. Der Gipfel des Amana kann auch dichterisch der Gipfel des Berges seyn, auf dem der Amana entspringt. Daß der Gipfel dichterisch für den Berggipfel steht hat in einem Zusammenhange, wo von Bergen die Rede ist, keine Schwierigkeit. Der Berggipfel des Amana aber ist nicht anders wie das Land von Raemses, 1 Mos. 47, 11, das Land des Moria, 1 Mos. 22, 2. Auch die späteren Juden wissen nichts von einem Berge, sondern nur von einem Flusse Amana, vgl. Gesenius thes., und das Kri Amana in 2 Kön. 5, 12 zeigt, daß man schon in alten Zeiten hier den Fluß erkannte. Denn ohne Zweifel ist dieß Kri aus unserer St. geflossen und dazu bestimmt eine Brücke zwischen den beiden Stellen zu schlagen. Der Gipfel des Amana ist nicht verschieden von dem Gipfel des Senir-Hermon. Aber er wird besonders genannt, weil der Amana die erste große Weltstadt, Damascus, durchfloß, auf welche die Braut stolz herabschaut, eine Stadt, die in Salomos Zeit noch von großer Bedeutung war und sie erst später bei dem Aufkommen der großen Asiatischen Weltreiche verlor. Da wurde sie durch Ninive und Babel in den Schatten gestellt. Der Amana dient der

---

*) Vgl. über den Barada besonders die Briefe aus Ägypten u. s. w. von Lepsius, S. 382 ff., der ihn von seiner ersten Quelle an bis nach Damascus verfolgte.

vom Hermon herabschauenden Tochter Zion gleichsam zum Führer ihrer Blicke, der sie nach Damascus leitet. Er ist das Band, welches das Zeichen mit der bezeichneten Sache verbindet. — „Von der Höhe Senirs und Hermons." Senir ist nach 5 Mos. 3, 9 der Amoritische Name des Hermon. Da es an jedem Beweise fehlt, daß der Senir, der auch in Ezech. 27, 5 und in 1 Chron. 5, 23 (vgl. über d. St. Beitr. 3 S. 242) vorkommt, vom Hermon verschieden, so ist Senir und Hermon gleichsam für ein zusammengesetztes Nomen propr. zu halten, wozu auch paßt, daß das: von der Höhe, vor Hermon nicht wiederholt wird. Libanon und Hermon sind also die beiden einzigen Berge, welche hier gemeint sind. Die Weltbefreiung erscheint als ein Kommen vom Libanon, die Weltherrschaft als ein Herabsehen vom Hermon. Der heidnische, speciell der von heidnischen Feinden des Volkes Gottes, auf deren Besiegung der ächt Israelitische Name des Berges hinweist, Hermon, Bannberg, wegen der Verbannung der Cananiter unter Moses, vgl. die Beitr. a. a. O., ausgegangene Name wird zuerst genannt, weil dieser hier eben als Symbol der Heidenmacht in Betracht kommt. — Zu dem: von Wohnungen der Löwen, von Bergen der Leoparden, bemerkt Mercerus richtig: „dieß ist durch Apposition gesagt, von dem Gipfel dieser Berge, wo die Löwen und Pardel zu wohnen und ihre Schlupfwinkel zu haben pflegen." Löwe und Pardel sind eine oft vorkommende symbolische Bezeichnung der grausamen Feinde des Volkes Gottes. Sie kommen verbunden vor in Jerem. 5, 6: „darum wird sie auch der Löwe, der aus dem Walde kommt, zerreißen, und der Wolf aus der Wüste wird sie verderben, und der Pardel wird auf ihre Städte lauern, alle die daselbst herausgehen wird er fressen." Dann unter den Thierfiguren bei Daniel und in der Apoc., vgl. meinen Comm. zu Apoc. 13, 2. Der Löwe allein in Nah. 2, 12, wo Ninive die Wohnung der Löwen und die Weide für die jungen Löwen

genannt wird, Jerem. 2, 15. 4, 7. 51, 38, wo unter dem Bilde des Löwen die Chaldäer erscheinen, Ezech. 32, 2, wo Pharao. Mit dem Pardel werden die Chaldäer verglichen in Hab. 1, 8. — Nach dieser positiven Erörterung des Sinnes können wir die Abgeschmacktheiten, denen sich die buchstäbliche Auslegung bei diesem V. hingiebt, sich selbst überlassen.

V. 9. „Du hast mir das Herz gewonnen." Viele Ausll. nach dem Vorgange der Vulg.: du hast mir das Herz verwundet, eig. du hast mich entherzt. Allein Bedenken dagegen muß der grade beim Hohenl. so wichtige Syrische Sprachgebrauch hervorrufen, wo das Pa. cordatum fecit, animum addidit heißt, dann auch Hi. 11, 12, wo das Niph. in der Bed. beherzt = verständig werden vorkommt. Hienach wird man erklären müssen: du hast mich beherzet s. v. a. du hast mich begeistert, so daß auch das: du hast mir das Herz gewonnen, noch nicht ganz genau ist. — „Meine Schwester Braut." Die Braut ist zugleich seine Schwester (ein heiliges Räthsel), denn die Israelitische Mutterkirche ist seine wie ihre Mutter, vgl. 3, 11. — „Mit Einem von deinen Augen" steht für: mit einem Blicke von deinen Augen. Diese Annahme ist schon sprachlich nothwendig. Denn das Auge ist durchweg Feminin. und bei einem solchen Worte eine einzelne Abweichung nicht denkbar. Ebenso aber wird diese Erkl. durch den Sinn erfordert, da die Augen unmöglich von einander getrennt werden können. Die Masorethische Conjectur אחת f. אחד ist so unverständig wie alle ihre Einfälle. Die Lieblichkeit der Augen war schon in V. 1 geschildert worden. Berleb.: „Gleichwie die frommen Kinder mit ihrem Gehorsam, Liebe und Freundlichkeit den Eltern das Herz stehlen können: also gewinnen die Kinder Gottes dem Herrn Christo sein Herz ab, wenn sie mit den Augen des Glaubens auf ihn in allem ihrem Thun und Lassen sehen." Wie die Tochter Zion mit einem Blicke ihrer Augen dem himmlischen Salomo das Herz erfüllt, das sehen wir

an dem lebendigen Beispiele Nathanaels, von dem Jesus in Joh. 1, 47, da er ihn zu sich kommen sieht, spricht: siehe da wahrhaftig ein Israelit, in dem kein Falsch ist. Anders wie durch das Auge hatte sich Nathanael noch nicht kund gegeben. — „Mit einer Halskette von deinem Halse.“ Zu vgl. ist C. 1, 10: „zierlich sind deine Wangen in den Ketten, dein Hals in den Schnüren.“ Dort werden durch die Ketten und die Schnüre die herrlichen Ordnungen und Sitten bezeichnet, welche unter dem Volke und in der Kirche Gottes bestehen, im Unterschiede von den Heiden, dem thörichten Volke, 5 Mos. 32, 6. Da muß alles Einzelne mit Liebe zu der Kirche erfüllen; denn in allem Einzelnen erscheint das Ganze. Berleb.: Eine jede geistliche Tugend, deren alle an einander hangen, wie das Geschmeide an einer Kette, hat die Kraft Christo das Herz zu rühren.“ Grade das ענקים kommt in Prov. 1, 9 in Bezug auf die unter Israel eingebürgerten Gebote Gottes vor, deren Befolgung als eine anmuthige Krone für das Haupt, und als Halsbänder für die Kehle erscheint*). צורונים, die Halstheile, wie das Griech. τὰ τράχηλα, das Lat. cervices, das on die gewöhnliche Adjectivendung. Eine Diminutivendung on existirt nicht, vgl. Bileam S. 98. Die von vielen Ausll. angenommene Bed. Halsbänder paßt nicht und hat auch die Parallelst. Prov. 1, 9 gegen sich, wo dem Halse hier die Gurgel entspricht, ebenfalls im Plur. Auch die Correspondenz mit den Augen erfordert die Bedeutung Hals.

V. 10. Der Bräutigam sagt hier von der Braut, was die Braut von ihm gesagt hatte im C. 1, 2: „besser ist deine Liebe denn Wein,“ und V. 3: „von Geruch sind deine Salben

*) Michaelis: torquem, hanc ipse Salomo Prov. 1, 9 de fideli obsequio et observatione divinorum praeceptorum exponit, quo dominus maxime delectatur.

gut, ausgeschüttete Salbe ist dein Name.“ Für: deine Liebe, hat Luther auch hier wieder im Anschlusse an die LXX und Vulg.: deine Brüste. Richtig Ainsworth: durch Liebe (eig. im Plur. deine Lieben) werden nicht bloß die Gefühle, sondern auch die Handlungen und Früchte der Liebe bezeichnet, welche die Kirche gegen Christum kundgibt, durch ihr Werk des Glaubens und ihre Arbeit der Liebe und ihre Geduld der Hoffnung und dadurch daß sie seine Gebote hält, 1 Theff. 1, 3. 1 Joh. 5, 3. — Dem Geruche der Salben gleicht der gute Name, der aus der Herrlichkeit des Wesens und des Thuns hervorwächst *). Berleb.: „Sowohl die Worte als auch die Werke der Gläubigen geben einen Geruch von sich, der Gott und allen Frommen sehr angenehm ist. Wer nicht den Geruch von sich merken läßt, der hat auch die Salbung oder Christi Geist nicht, und wer den nicht hat, der ist auch nicht Christi, Röm. 8, 9.“

V. 11. „Honigseim träufeln deine Lippen, Braut.“ Daß durch den Honigseim die lieblichen Worte bezeichnet werden, erhellt aus dem, was bereits zu V. 3 bemerkt wurde. Ferner aus der Parallelst. Prov. 16, 24, wo Salomo sagt: „Honigseim sind liebliche Worte, süß der Seele und eine Heilung für das Gebein.“ Ebenso aus Prov. 5, 3: „denn Honigseim träufeln die Lippen der Fremden.“ Daß der Honigseim dort die lieblichen Worte bezeichnet — im Gegensatze gegen die verderblichen Wirkungen — zeigt die Vergleichung von V. 2. — „Honig und Milch ist unter deiner Zunge.“ Wie der Honig das Liebliche und Angenehme bezeichnet, so die Milch die nährende Kraft, vgl. 1 Petr. 2, 2, die der Kirche allein eigenthümlich ist. David hatte in Ps. 10, 7 von den Feinden der Kirche und ihren heidnischen Unterdrückern gesagt zur Bezeichnung ihrer boshaften und

*) Mercer.: unguenta bonam famam ecclesiae significant, quae late spargatur, non secus ac unguenti odor.

Verderben bringenden Reden: „Von Verwünschung ist voll sein Mund und von Trug und Bedrückung, unter seiner Zunge ist Leid und Unrecht“ — daß die Zunge hier als Werkzeug des Redens in Betracht kommt, zeigt der Parallelismus mit dem Munde. „Daß der S. nicht wie an andern St. auf der Zunge sagt, sondern unter der Zunge, geschieht, weil er sich unter ihrer Zunge eine ganze Niederlage von Elend und Unrecht denkt, aus der dann zu gelegener Zeit Einzelnes hervorgeholt und auf die Zunge gelegt wird. Dieß entspricht vollkommen dem: sein Mund ist voll, im ersten Gl. Ihr Mund ist gleichsam ein Magazin von Leid und Bosheit.“ Ebenso sagt David von den Feinden der Kirche in Ps. 140, 4: „sie schärfen ihre Zunge gleich der Schlange, Otterngift ist unter ihren Lippen.“ Im Gegensatze gegen diese Davidische St. nun sagt der himmlische Salomo hier von der Tochter Zion: „unter deiner Zunge ist Milch und Honig,“ Büchner: „liebliche, holdselige, nützliche Reden.“ In Ps. 66, 17 kommt das: unter der Zunge, ebenfalls von Worten vor, und zwar wie hier von guten. Israel spricht dort: zu ihm rief ich mit meinem Munde, und Lobgesang war unter meiner Zunge. Das unter dient hier zur Bezeichnung der Fülle des Lobgesanges. — „Und der Geruch deiner Kleider wie der Geruch Libanons.“ Die Kleider sind in der Schrift Symbol der Zustände, der äußeren und der sittlichen oder geistlichen, vgl. zu Apoc. 7, 14, hier nach dem Zusammenhange der letzteren. Das Kleid von Byssus sind nach Apoc. 19, 8 die Rechtthaten der Heiligen. Vgl. noch C. 3, 18 und das hochzeitliche Gewand in Matth. 22, 12. Der Wohlgeruch ist also der der Tugenden der Tochter Zion. Der Libanon wird genannt wegen seiner Ehre, Jes. 35, 2, d. h. seiner herrlichen Vegetation, seiner würzigen Kräuter und harzigen Bäume, vgl. Hos. 14, 7: „Geruch ist ihm gleich dem Libanon.“

V. 12. Die Kirche ist ein Garten. Dieß weißt darauf

hin, daß Alles in dem Reiche Gottes fröhlich wächst und gedeiht, lieblich blüht und duftet, reichlich Früchte trägt, Früchte der Gerechtigkeit, vgl. Phil. 1, 11: „erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit,“ und Früchte des Heiles, vgl. Jerem. 31, 12: „und es wird ihre Seele wie ein bewässerter Garten und sie werden nicht ferner schmachten.“ Curzon, Besuche in den Klöstern der Levante S. 64, gibt eine Beschreibung eines Klostergartens in der Wüste nordwestlich von Cairo, welche trefflich geeignet ist das Passende des Bildes ins Licht zu stellen: „Während ich von meiner erhabenen Stelle aus in die gewaltige Wüste zu meiner Linken hinausblickte, befand sich zu meiner Rechten eine gar sehr verschiedene Scene! Da lag der Klostergarten zu meinen Füßen, in aller der frischen Üppigkeit des Wachsthums zwischen den Wendekreisen. Büschel über Büschel von wehenden Palmen überschatteten die ungeheuren saftigen Blätter der Banane, welche ihrerseits über die Dickichte der Granatenbäume hervorragten, reich an glänzend grünen Blättern und Blumen, von jenem lebhaften und schönen Roth, welches nur wenige sogar der vortrefflichsten Blumen des Morgenlandes übertreffen. Von diesen stach wieder das tiefe Grün des Carobenbaumes schön ab; und die gelben Äpfel des Lotus wetteiferten mit den Gruppen der schönen Limonien mit ihren lieblichen weißen Blüthen. Blumen und schöne Zweige, welche reiche Wohlgerüche athmeten und schon in ihrem Anblicke Frische hatten, wurden schöner durch das Abstechen mit den öden trocknen Ebnen außerhalb der Klostermauern, und diesen großen Unterschied verdanken sie einzig dem Umstande, daß ein Wasserbrunnen an der Stelle war, aus dem ein Pferd oder Maulthier beständig die befruchtenden Ströme zu ziehen beschäftigt war, welche das üppige Wachsthum dieses Klostergartens unterhielten.“ — Neben der Vergleichung mit dem Garten die mit der Quelle. Das גל, von גלל, wälzen, in der Bed. Quelle nur hier, sonst Welle.

Die hier durch den parallelen Born gesicherte Bedeutung Quelle, vgl. V. 15, kann um so weniger in Zweifel gezogen werden, da das verwandte גלה sie hat. Übrigens braucht diese Bedeutung im Sprachgebrauche nicht grade gangbar gewesen zu seyn. In Anspielung auf das גן kann das גַּל, ohne eigentlich die Bedeutung Welle aufzugeben, hier füglich die Stelle der Quelle vertreten, da das folgende מעין näher bestimmte, welche Art von Welle gemeint sey, und ebenso der Gleichklang mit גן, welcher darauf hinweißt, daß Garten und Quelle nicht zusammenhangslos nebeneinanderliegen, daß die Quelle als die Seele des Gartens zu denken ist. Der Quell bedeutet nach Ainsworth, „daß der Garten der Kirche Christi mit seinen Gnaden gewässert ist, und also voll von Früchten und angenehm gemacht.“ Das Wasser ist das gewöhnliche Bild des Segens und Heiles, vgl. Jes. 44, 3, wo das Wasser gradezu durch Segen erklärt und diesem die Ausgießung des Geistes als die vorzüglichste unter den Segnungen beigesellt wird, 4 Mos. 24, 7, wo Bileam zur Bezeichnung der Israel beiwohnenden Fülle von Heil und Segen sagt: „fließen wird Wasser aus seinen Eimern“ — weß Eimer von Wasser überfließen, der muß dessen eine große Fülle haben. In Jes. 58, 11 heißt es von Israel: „Und du wirst wie ein bewässerter Garten und wie ein Wasserquell, dessen Wasser nicht lügen.“ In Offenb. 22, 1 heißt es: „Und er zeigte mir einen Strom des Wassers des Lebens, glänzend wie Crystall, der ging aus von dem Stuhle Gottes und des Lammes.“ Das Wasser bedeutet nach der ausdrücklichen Erklärung des Verf. das Leben, d. h. das Heil, die Seligkeit; die große Fülle des Lebens, wie sie der verherrlichten Kirche eignet, wird dadurch abgebildet, daß es sich wie ein Strom ergießt. Auch für unsere Stelle gehört mit, was zu d. St. in meinem Commentar bemerkt wurde: „Das Vorbild des Stromes hier ist der Strom, der einst das Paradies bewässerte. Daß darauf zurückgesehen wird, daran können wir um so

weniger zweifeln, da hier ebenso wie in 1 Mos. 2, 9. 10 der Strom und die Bäume unmittelbar zusammenstehen. David erblickt in Ps. 36, 9: „und mit dem Strome deiner Wonne tränkst du sie," in diesem Strome das Vorbild der Wonneströme, womit Gottes Liebe schon hienieden die Seinigen erquickt. Hier wird sein wahres Gegenbild in die Ewigkeit gesetzt. Dann ist Jo. 4, 18 zu vergleichen: „ein Quell geht aus vom Hause des Herrn und wässert das Acacienthal", ferner Ezech. 47, wo ein Quell von dem Heiligthum ausgeht und sich befruchtend und belebend durch die Wüste in das todte Meer ergießt, endlich Sach. 14, 8, wo der Quell der Quell des Segens, des Heiles, des Lebens ist, die Wasser die dürre und durstige Wüste der menschlichen Bedürftigkeit erquicken." — Der Garten wird als ein verschlossner bezeichnet, der Quell als ein versiegelter *). Was mit dem Siegel eines hohen Herrn versehen war, das wurde dadurch für unzugänglich erklärt. Riegel und Siegel werden nicht allein im Interesse des Besitzers angewandt, sondern auch im Interesse des Gartens und der Quelle selbst, damit die Blüthen- und Fruchtpracht des Gartens nicht zerstört, damit der klare Quell nicht getrübt wird. Garten und Quell sind verschlossen und versiegelt durch ihren allmächtigen Besitzer gegen jeden verwüstenden Eindrang und jede trübende Benutzung von außen. Treffend Ainsworth: „Dadurch wird bezeichnet, von Gottes Seite die Beschützung der Kirche, von Seiten der Kirche ihre Sorge, sich selbst und alle ihre Früchte heilig, rein und keusch zu erhalten für ihren Geliebten allein." In Bezug auf die erstere Seite, die hier besonders in Betracht kommt **), ist Jes. 27, 3 parallel:

*) Michaelis: Sigillum externae conclusioni majoris auctoritatis et securitatis causa addebatur, Dan. 6, 18. Matth. 27, 66.

**) Mercer.: et fonti quidem clauso atque obsignato, qui externis

„ich der Herr bewahre sie (Zion als den Weinberg des Herrn), jeden Augenblick tränk' ich sie, daß man sie nicht heimsuche, Tag und Nacht behüt' ich sie." Dem Gedanken nach stimmt auch 4 Mos. 23, 9 überein: „siehe es ist ein Volk, das alleine wohnet und unter die Heiden nicht sich zählet." Das alleine wohnen bezeichnet dort eine stille und geschützte Zurückgezogenheit. Von einem sich nicht Zählen unter die Heiden ist in Bezug auf das Ergehen die Rede: anders wie die Heiden wird Israel durch den Schutz des Herrn vor fremdem Andrange, fremder Einmischung, fremder Usurpation gesichert, vgl. 5 Mos. 33, 28. Micha 7, 14. Nach Inhalt und Form verwandt ist Prov. 5, 15—18, wo es in Bezug auf den Segensquell, der der Kirche des A. B. angehört, und zwar ihr ausschließlich angehört, wenn auch seine Bäche weiterhin Segen verbreiten, heißt: „trinke Wasser aus deiner Grube, und Flüsse aus deinem Brunnen. Laß deine Quellen herausfließen, auf die Gassen Wasserbäche. Mögen sie dein alleine seyn, und nicht den Fremden mit dir. Es sey deine Quelle gesegnet, und freue dich an dem Weibe deiner Jugend." Das Weib der Jugend ist hier die in der Kirche lebendig gewordene Weisheit, mit der Israel von Alters her durch innige Bande verknüpft ist. Nach der subjectiven Seite entspricht dem verschlossen und versiegelt in V. 16 das: es komme mein Geliebter in seinen Garten, in C. 5, 1 das: ich komme zu meinem Garten.

V. 13. Der Andeutung des Vergleiches der Kirche mit Garten und Quell folgt nunmehr die Ausführung. Zuerst in diesem und dem folg. V. die Schilderung der Kirche als eines lieblichen Gartens. In dem ersten Theile von V. 13 die

---

aut adversariorum injuriae non pateat, nisi quatenus Dominus patitur ad exercendam interdum suorum patientiam et fidem cum invocatione sui nominis excitandam.

Früchte, in dem zweiten die Wohlgerüche. Die letzteren werden dann noch weiter aufgezählt in V. 14. Daß dieser weitere Ausführung ist zu der zweiten Hälfte von V. 13, darauf weißt die wiederholte Nennung der Narde zu Anfang hin. In beiden V. zusammen wird zwölferlei genannt, vier Gegenstände in V. 13, fünf und drei in V. 14, so daß also die in vier und drei getheilte sieben die fünf umschließt. Ähnlich trägt das Holz des Lebens in Apoc. 22, 2 zwölf Früchte. — „Deine Triebe sind ein Lustgarten von Granaten mit edlen Früchten." Die Darstellung des Heilsbesitzes der Kirche unter dem Bilde edler Bäume mit lieblichen Blüthen und Früchten findet sich auch in der Symbolik der Stiftshütte und des Tempels. Der heilige Leuchter, das Symbol der Gemeinde Gottes, hatte die Gestalt eines Baumes mit Blüthen und Früchten, um das fröhliche Gedeihen der Gemeinde Gottes zu bezeichnen. Blumengebilde befanden sich auf den beiden Vorhängen des Heiligen und des Vorhofes der Stiftshütte. Der Salomonische Tempel war im Innern mit Palmen und aufbrechenden Blumen verziert, als Symbolen des Wachsthums, Blühens und Gedeihens des Reiches Gottes. In Anspielung auf diese symbolischen Darstellungen und in Ausdeutung derselben heißt es in Ps. 92, 13—15: „der Gerechte (die personificirte Gemeinde der Gerechten) sproßet wie die Palme, gleich der Ceder auf dem Libanon wächset er. Sie sind gepflanzt im Hause des Herrn, in den Vorhöfen unseres Gottes grünen sie. Sie treiben noch im Alter, sind saftvoll und grün." Der Heilsbesitz, wie er durch das Bild der edlen Bäume bezeichnet wird, gibt sich zuerst in den edlen Tugenden der Kirche zu erkennen, dann (was in Ps. 92 besonders ins Auge gefaßt wird) in ihrem Ergehen. In Bezug auf das Erstere, was hier vorwiegend, obgleich nicht ausschließlich ins Auge gefaßt wird, bemerkt Ainsworth: „Durch diese Früchte werden bezeichnet die mannigfaltigen Gnaden in den Christen, welche kostbar und süß

sind vor Gott und allen guten Leuten; der Art sind die Früchte des Geistes, die in Gal. 5, 22. 23 erwähnt werden"*). Das Gegentheil der Bäume mit edlen Früchten ist die der Welt und der entarteten Kirche eigenthümliche „Wurzel tragend Bitterkeit und Wermuth" in 5 Mos. 29, 17. Hebr. 12, 15, vgl. 5 Mos. 32, 32. 33. — Das פרדס, Paradies, kommt hier zuerst vor (außer uns. St. im A. T. nur noch im Buche Koheleth) und ist ohne Zweifel von Salomo zuerst eingebürgert, eine Frucht des unter ihm zuerst eröffneten Verkehres mit dem fernen Auslande. Daß der Garten in Eden das Paradies genannt wird, hat nach uns. St. guten Grund. Denn es ist kaum zu verkennen, daß die symbolische Darstellung in uns. St. auf die Beschreibung des Paradieses anspielt. Schon Ainsworth bemerkt: „Der Garten der Kirche ist hier gleich dem Garten Edens, aus dessen Boden der Herr sprossen ließ Alles was lieblich anzusehen und gut zu essen war, 1 Mos. 2, 8. 9." — „Cypern mit Narden," vgl. zu 1, 14 und 1, 12**). — Würzrohr, Kinnamon und Myrrhe kommen in 2 Mos. 30, 23 als Bestandtheil der heiligen Salbe vor, wodurch die Tugenden des Geistes abgebildet wurden. Weihrauch war ein Hauptbestandtheil des heiligen Räuchwerkes, wodurch die Gebete der Heiligen abgeschattet wurden, vgl. zu 3, 6. Zu ראשי בשמים vgl. 2 Mos. 30, 23.

V. 15. Hier die Ausführung desjenigen, was in V. 12 von dem Quell gesagt worden. Ein Gartenquell u. s. w., zu ergänzen aus V. 12: ist meine Schwester Braut. Das lebendige Wasser, vgl. 1 Mos. 26, 19, ist ein Abbild des Wassers des Lebens, oder des Heiles, dessen Quell zwar ursprünglich in

---

*) Mercer.: per quae omnia intelliges dona et gratias et virtutes, quibus exornata sit ecclesia non secus ac hortus quispiam amoenissimus.

**) Über den Cyprusbaum und sein Vorkommen in Palästina Ritter 15, 1 S. 513.

Gott ist, vgl. Ps. 36, 10: „bei dir ist die Quelle des Lebens", Jerem. 2, 13: „mich verlassen sie, die Quelle lebendiger Wasser", und bei Christo, Joh. 7, 37, dann aber auch der Kirche zu eigen wird, vgl. Joh. 7, 38. 4, 14, wonach das Wasser, das Christus den Seinigen gibt, in ihnen zum Wasserquell wird, der in das ewige Leben quillt. — „Und die vom Libanon fließen." Der Libanon kommt hier in Betracht als der höchste Punkt des heiligen Landes, gleichsam die beherrschende Burg desselben, vgl. Sach. 11, 1. Jerem. 22, 6. 7, um das von oben zur Anschauung zu bringen. Bei Ezech. in C. 47 kommt das Wasser aus dem Heiligthum. In Apoc. 22, 1 geht der Strom des Wassers des Lebens aus „von dem Stuhle Gottes und des Lammes." Der große Reichthum des Libanon an natürlichen Quellen — Korte versichert nirgends so häufige und große Quellen gesehen zu haben — machte ihn um so mehr geeignet, das Princip von oben in Bezug auf die Wasser des Lebens zu repräsentiren.*)

V. 16. Delitzsch: „Die Lobsprüche des Königes sind ihr ein Beweis seiner großen Liebe, die sie ohne Erwiederung weder lassen darf noch kann. Aber so wie sie ist, hält sie sich seiner doch noch nicht für würdig; sie wünscht ihm zu wonniglichem Genusse erst recht zugerichtet zu werden. Deshalb ruft sie den Wind von Norden und Süden auf, daß er mit sanftem Hauche ihren Garten durchwehe und ihn mit allen Balsamdüften, die er bringt, durchwürze; dann möge der Geliebte in den Garten kommen und die köstliche ihm angehörige Frucht genießen." — „Wach auf Nord und komme Süd." Die Winde sind in der Schrift Symbol der von Gott verhängten Stürme der Leiden

*) Aehnlich schon Mark: Libani mentio facta esse videtur in exemplum aliquod Iudaeis notissimum aquarum praestantissimarum, quae et altissime orirentur, et quaquaversum latissime diffunderentur.

und Anfechtungen, der Züchtigungen, durch die nach Hebr. 12, 11 auch die Gerechten geübt werden müssen, wenn die friedsame Frucht der Gerechtigkeit gedeihen soll, vgl. meinen Comm. zu Apoc. 7, 1. Ps. 103, 16. Matth. 7, 25. Hier werden dadurch die Leiden bezeichnet, die über die Gemeinde des Herrn vor der Erscheinung des himmlischen Salomo ergehen und sie auf dieselbe zubereiten sollten, vgl. Cap. 2, 11, wo dieselben Leiden unter dem Bilde des Winters erscheinen, C. 1, 5, wo die Braut als durch den Sonnenbrand der Trübsale geschwärzt erscheint, C. 3, 1, wo sie in den Nächten sucht, den ihre Seele liebt, C. 3, 6, wo sie aus der Wüste aufsteigt. Wir müssen durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen. Erwache u. s. w., so spricht wieder die Gemeinde des N. T. im Hinblicke auf die zweite Zukunft des Herrn. Der kalte Nordwind (Jes. Sir. 43, 22: „wenn der kalte Nordwind weht, so wird das Wasser zu Eis", Hiob 37, 9), und der schwüle und stürmische Südwind (Hi. 37, 9: aus dem Süden kommt Sturm, V. 17: wenn die Erde schwül wird aus Süden, Luc. 12, 55: wenn ihr sehet den Südwind wehen, so sprechet ihr: es wird heiß werden) werden mit einander verbunden. Des Ostwindes wird wie es scheint absichtlich nicht gedacht. Er ist in Palästina stürmischer und heißer wie der Südwind und „wird oft gebraucht zum Zeichen des Zornes, die Früchte zu verbrennen und zu zerstören", Ezech. 17, 10. 19, 12. Hos. 13, 15. 1 Mos. 41, 6. Er ist trefflich geeignet zum Symbole der vernichtenden Gerichte, welche über die Welt ergehen. — „Durchwehe meinen Garten, daß seine Würze triefen", Michaelis: „Und also mich selbst, die ich ein geistlicher Garten bin. Wie die Gärten nach Wind und Regen einen gar lieblichen Geruch auszuhauchen pflegen, also gibt sich bei den Gläubigen nach Überwindung der Versuchungen ein reicherer Duft der Gnade und der Tugenden zu erkennen." — „Es komme mein Geliebter in seinen Garten, und esse seine

edlen Früchte." „Der Gärtner, ja der Herr des Gartens muß zuerst von Allen seine Früchte genießen, C. 8, 12. 1 Cor. 9, 10. Christus aber genießt die Früchte seines Gartens, wenn er sich an der Fülle und Güte derselben ergötzt." Die Darstellung des Glaubens und der guten Werke der Kirche unter dem Symbole der geistlichen Nahrung, welche Gott und Christo dargebracht wird, ist in der Schrift weit verzweigt, vgl. meine Schrift über den Tag des Herrn S. 52 ff.*)

C. 5, 1. „Ich komme in meinen Garten, meine Schwester Braut", Mercer: „das ist, zu dir, die du ein Garten bist, bepflanzt mit allen Arten lieblicher und herrlicher Gewächse." „Ich pflücke meine Myrrhe mit meinen Würzen", allen anderen. Michaelis: „Denn so wie Einer sich an Blumen oder Würzkräutern erfreut, die aus dem Garten gepflückt sind, also ergötzt sich Christus an Buße, Glauben und den Früchten der Gerechtigkeit." „Ich esse meinen Seim mit meinem Honig, ich trinke meinen Wein mit meiner Milch", vgl. in Bezug auf Honig und Milch, C. 4, 11, den Wein, V. 10. — Die letzten Worte: „esset, Freunde, trinket, und werdet trunken von Liebe", sind nicht etwa „ein Epiphonem des heiligen Sängers, womit das ganze Stück beschlossen wird, wozu C. 5, 1 noch gehört", (vgl. mein. Comm. zu Apoc. 3, 20), sondern am natürlichsten ist es anzunehmen, daß der Bräutigam fortredet. Die Anrede ist an die Freunde gerichtet. Diese sind der Sache nach identisch mit der Freundin, die uns so oft in dem hohen Liede begegnet. Die ideale Einheit löst sich auch sonst mehrfach in dem Hohenliede in die reale Vielheit auf, vgl. zu C. 1, 4. An der Identität der Freunde hier mit der Freundin anderwärts kann um so weniger gezweifelt werden, da das רעיתי, meine Freundin, im un-

---

*) So schon Mercerus: oblectetur fide et bonis operibus, quae in sua sponsa ecclesia reperiet.

mittelbar folgenden V. steht. Diejenigen, welche verkennen, daß bei der Freundin die Einheit eine ideale ist, daß sie eine Gemeinschaft darstellt, kommen hier in große Verlegenheit, da die Theilnahme an dem Mahle offenbar nur für Braut und Bräutigam gehört. Diese Verlegenheit steht z. B. der Bemerkung von Delitzsch an der Stirne geschrieben: „Der Festversammlung, angesichts welcher er der Königin des Festes solchen Beweis seiner überschwenglichen Liebe gegeben, ruft er zu: esset, Freunde, trinket, und berauschet euch, Geliebte! (?) Denn ein jeder soll an seinem Theile die Wonne dieses Tages schmecken." Die Braut hat den Bräutigam, die Kirche hat ihren Herrn und Heiland bewirthet, zum Lohne dafür wird sie nun auch von ihm zu Gaste geladen, nach der absoluten Gegenseitigkeit, die überhaupt in diesem Verhältnisse stattfindet, und speciell nach Apoc. 3, 20: „zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir." Schon in C. 2, 3 sprach die Braut: „seine Frucht ist meiner Kehle süß." Worin das Mahl besteht, das sagen näher die Worte: „werdet trunken von Liebe." Die Liebe ist es, zu deren Genuß der Bräutigam die Braut einladet. Das ist der süße Lohn ihrer Treue und ihrer Hingabe, nach Joh. 14, 21. 23. Statt: berauschet euch in Liebe, erklären Mehrere: berauschet euch Geliebte. Allein das דודים im Plur. heißt immer Liebe, Liebesbezeugungen. So noch in 4, 10, vgl. 1, 2. Ganz analog ist Sprüchw. 7, 18: „wohlan wir wollen uns berauschen in Liebe." Die Darstellung geistlicher Gnaden unter dem Bilde eines Gastmahles, zu dem der Herr die Seinen einladet, ist auch sonst in der heiligen Schrift weit verzweigt, vgl. z. B. Jes. 25, 6. 55, 1. 2. In Sprüchw. 9, 5 ruft die Weisheit: „kommt, esset mein Brot und trinket den Wein, den ich gemischt", vgl. 24, 13.

C. 5, 2 — 6, 3.

C. 5, 2. Ich schlafe und mein Herz wacht.
Da ist die Stimme meines Geliebten, der anklopft:
Öffne mir, meine Freundin,
Meine Schwester, meine Taube, meine Fromme,
Denn mein Haupt ist voll Thaues,
Und meine Locken voll Nachttropfen.

V. 3. Ich habe meinen Rock ausgezogen,
Wie soll ich ihn wieder anziehen?
Ich habe meine Füße gewaschen,
Wie soll ich sie wieder besudeln!

V. 4. Mein Geliebter streckte seine Hand durch das Loch,
Und mein Innerstes ward bewegt über ihn.

V. 5. Ich stand auf zu öffnen meinem Geliebten,
Und meine Hände träufelten Myrrhe,
Und meine Finger fließende Myrrhe
Auf die Griffe des Riegels.

V. 6. Ich öffnete meinem Geliebten,
Und mein Geliebter hatte sich gewandt, war hingegangen.
Meine Seele ging hinaus, da er redete.
Ich suchte ihn, und ich fand ihn nicht,
Ich rief ihn, und er antwortete mir nicht.

V. 7. Es fanden mich die Hüter, die in der Stadt umgehen,
schlugen mich, verwundeten mich,
Sie nahmen meinen Schleier von mir,
Die Hüter der Mauern.

V. 8. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
Wenn ihr findet meinen Geliebten,
Was sollt ihr ihm anzeigen?
Daß krank vor Liebe ich bin.

V. 9. Was ist dein Geliebter vor Geliebtem,
Du Schöne unter den Weibern?
Was ist dein Geliebter vor Geliebtem,
Daß du uns so beschworen hast?

V. 10. Mein Geliebter ist klar und roth,
Erhaben vor Zehntausenden.

V. 11. Sein Haupt ist gediegen Schatzgold,
Seine Locken kraus,
Schwarz wie der Rabe.

V. 12. Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen,
Sich badend in Milch,
Sitzend an der Fülle.

V. 13. Seine Wangen wie ein Beet des Wohlgeruches,
Thürme der Würzkräuter,
Seine Lippen Lilien,
Träufelnd fließende Myrrhe.

V. 14. Seine Hände goldne Ringe,
Gefüllt mit Türkisen.
Sein Inneres Glanz des Elfenbeines,
Bedeckt mit Sapphiren.

V. 15. Seine Schenkel Säulen von Marmor,
Gegründet auf goldnen Füßen.
Sein Aussehen wie der Libanon,
Auserwählet wie die Cedern.

V. 16. Seine Kehle Süßigkeiten,
Und er ganz Lieblichkeiten.
Dieß mein Geliebter und dieß mein Freund,
Ihr Töchter Jerusalems.

C. 6, 1. Wo ist dein Geliebter hingegangen,
Du Schöne unter den Weibern?

Wo hat sich dein Geliebter hingewandt,
So wollen wir ihn suchen mit dir.

V. 2. Mein Geliebter ging hinab zu seinem Garten,
Zu dem Beete des Würzkrautes.
Daß er weide in den Gärten,
Und daß er sammle Lilien.

V. 3. Ich bin meinem Geliebten und mein Geliebter ist mein,
Der unter den Lilien weidet.

Die Tochter Zion redet zu den Töchtern Jerusalems. Der Standpunkt ist in der Zeit genommen, da die Versündigung an dem himmlischen Salomo schon geschehen, das Gericht der Verstoßung schon über sie ergangen, das Gefühl der Buße über ihre Versündigung schon lebendig geworden ist. In C. 5, 2—8 gibt sie über diese drei Punkte Bericht: der Geliebte kommt zu ihr in kalter Nacht — sie weigert sich ihn einzulassen — durch herrliche Erweisungen seiner Macht erweckt er sie zur Reue — sie will ihm öffnen, aber es ist zu spät, er ist weggegangen — ihn kann sie nicht finden, dagegen finden sie die Wächter, die Diener der himmlischen Rache — sie schließt mit der Bitte an die Töchter Jerusalems ihrem Geliebten zu sagen, daß sie krank ist vor Liebe.

Ainsworth: „In Cap. 3 hatte sie eine ähnliche Versuchung, aber nicht so schwer wie diese. Dort schläft sie nicht, sondern sucht des Nachts auf dem Lager ihren Geliebten. Hier schläft sie, ihr Geliebter besucht sie, klopft, fordert auf, aber sie macht Entschuldigungen. Dort thun die Wächter, obgleich sie ihr keine Nachricht geben von ihrem Geliebten, ihr doch weiter kein Leid (?): hier schlagen und verwunden sie und nehmen ihr den Schleier. Dort findet sie ihn bald, nachdem sie bei den Wächtern vorbeigegangen, hier findet sie ihn nicht sobald, sondern verschmachtet

vor Liebe und beklagt sich zu ihren Freunden, welche, auf Grund seiner Lobpreisungen, ihr ihn aufsuchen helfen."

Die Töchter Jerusalems fragen die Tochter Zion in C. 5, 9, was sie von ihrem Geliebten halte, um den Ernst ihrer Zukehr zu ihm zu erproben. Sie legt in V. 10—16 ihr Herz voll Liebe und Hingebung gegen den himmlischen Salomo dar, in dem sie den Inbegriff aller Herrlichkeiten erblickt.

In C. 6, 1—3 folgt dann die zweite Frage, deren richtige Beantwortung die Vorbedingung zu der Wiederanknüpfung der alten Liebesbande ist, die: wo ist dein Geliebter hingegangen? Die Tochter Zion erkennt neidlos an, daß er in der Kirche sein Wesen hat, und darf nun mit dieser Anerkennung das alte Verhältniß als wiederhergestellt betrachten.

Wir haben hier einen der wichtigsten Abschnitte des A. T. vor uns, ein würdiges Seitenstück zu Jes. 53. Bisher athmete alles Liebe: die Tochter Zion freut sich und jauchzt, daß ihr König zu ihr kommt, Sach. 9, 9. Matth. 21, 9. Jetzt eröffnet sich eine dunkle Scene. Was der Apostel als Resultat der geschichtlichen Entwickelung hinstellt: „die Wahl hat es erlangt, die Anderen sind verstockt", Röm. 11, 7, das schaut Salomo hier im Geiste. Ebenso aber auch, was auch für den Apostel noch ein Geheimniß und Gegenstand prophetischer Voraussicht war, das: „Blindheit ist Israel eines Theiles widerfahren, so lange bis die Fülle der Heiden eingegangen sey, und also das ganze Israel selig werde", Röm. 11, 25. 26.

Die Anrede der Tochter Zion an die Töchter Jerusalems, in der sie ihnen ihr Leid klagt und ihnen Botschaft an den Geliebten aufträgt, vollendet sich in sieben V. Ebenso die Antwort der Tochter Zion auf die Frage der Töchter Jerusalems: was ist dein Geliebter vor anderen, und die Schilderung der Herrlichkeit des himmlischen Salomo. In einer Dreizahl von V. voll-

endet sich das Zwiegespräch der Töchter Jerusalems und der Tochter Zion über den Ort, dahin der Geliebte sich gewendet.

Die erste Sieben wird getheilt durch die doppelte Drei, jede von zwölf Gliedern, und die 1. Das Ganze hat 28 Glieder, 7 mal 4. Die erste Zwölf wird getheilt durch die doppelte 6, die zweite durch die 7 und die 5, welche von der Vier in V. 5 und der Drei in V. 7 in die Mitte genommen wird.

Die zweite Sieben wird getheilt durch die Vier, die sich auf den Kopf, und die Drei, die sich auf die übrigen Glieder bezieht. Die Vier hat zwölf Glieder, getheilt durch die Fünf und Sieben, die Drei ebenfalls zwölf Glieder, getheilt durch die dreimal Vier. Der Körpertheile sind zehn, getheilt durch die fünf des Hauptes und die fünf der übrigen Glieder. Mit Hinzunahme von V. 9 hat der zweite Theil ebenfalls 28 Glieder.

Die Drei hat zehn Glieder, getheilt durch die doppelte Vier und die Zwei.

Das דוד, Geliebter, kommt nicht weniger als 17 mal vor, 6 mal in der ersten Siebenzahl, 6 mal in dem zweiten Theile, 5 mal in der Dreizahl. Um den Geliebten bewegt sich Alles, mit ihm wird begonnen, und auf ihn läuft das Ganze aus. Er ist die Signatur des Abschnittes. In Schluß und Anfang der einzelnen Theile wird überall seiner gedacht.

Delitzsch bemerkt: „Daß das Erzählte dem Schlafleben angehört, schließen wir, wie C. 3, 1—4, vor Allem daraus, daß es als äußerer Vorgang in der Geschichte Salomos zu Sulamith sich nicht begreifen läßt.“ Die Wahrnehmung dringt sich so mit Gewalt auf, daß selbst die Neigung ihr nicht entgehen kann. Der Schluß aber ist ein willkürlicher, der richtige der, daß das Hohelied sich unmöglich auf das Verhältniß des irdischen Salomo zu einem weiblichen Individuum Namens Sulamith beziehen kann, vgl. zu C. 3.

C. 5, 2. „Ich schlafe und mein Herz wacht.“ In lebhafter Vergegenwärtigung dieser entscheidenden Scene erscheint in diesem V. die Handlung als geschehend, nicht als vergangen. In V. 4 geht die Darstellung ruhiger geworden in den Ton der historischen Schilderung über. Salomo stellt mit besonderer Vorliebe in den Sprüchwörtern die Trägheit und Erschlaffung individualisirend als Schlafsucht und Schläfrigkeit dar. So in C. 20, 13: „Liebe den Schlaf nicht, daß du nicht arm werdest, thue deine Augen auf, so wirst du Brotes satt werden“, C. 23, 21: „zerrissene Kleider zieht der Schlaf an“, LXX: πᾶς ὑπνώδης, vgl. die Warnung vor der Schlafsucht in C. 6, 9—11. 24, 30—34. Als die Gattung, welche in diesen St. individualisirend durch die Art des Schlafes repräsentirt wird, bezeichnet Büchner: „Faullenzen, unbesorgt seyn, seine obhabende Pflicht nicht in Acht nehmen.“ Von diesen Stellen findet ein leichter und leiser Übergang statt zu der hier vorliegenden Darstellung der geistlichen Trägheit und Erschlaffung unter dem Bilde des Schlafes. Diese findet sich auch in Jes. 29, 10: „der Herr hat ausgegossen über euch einen Geist des Schlafes“ Unsere St. aber ist die eigentliche alttestamentliche Grundstelle für die im N. T. so weit verzweigte Übertragung des Wachens und Schlafens auf das geistliche Gebiet: „Da aber die Leute schliefen“, Matth. 13, 25, „darum wachet, denn ihr wißt nicht, welche Stunde euer Herr kommen wird“, Matth. 24, 42, „da nun der Bräutigam verzog, wurden sie alle schläfrig und entschliefen, Matth. 25, 5, „wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet, der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach, Matth. 26, 41, „So wachet nun, denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt, — — auf daß er nicht schnell komme und finde euch schlafend, Mr. 13, 35. 36, vgl. Mr. 14, 38. Röm. 13, 11 Ephes. 5, 14. 1 Thess. 5, 6. 1 Petr. 5, 8. Offenb. 3, 3. Die Ermahnungen des Herrn zur Wachsamkeit erhalten einen ganz besonde-

ren Nachdruck, wenn ihre Beziehung auf unsere Stelle erkannt wird, in der das Schlafen eine so verhängnißvolle Bedeutung hat, in der der Verlust des Heiles dadurch herbeigeführt wird. Hand in Hand mit dem geistlichen Schlafe geht der geistliche Tod, vgl. Off. 3, 2, wo auf das: ich weiß deine Werke, daß du den Namen hast daß du lebest und bist todt, folgt: werde wachend.*) — Das: und mein Herz wachend, welches zu dem: ich schlafend, hinzugefügt wird, dient zur Beschränkung: im innersten Grunde der Seele ist noch eine gewisse Regsamkeit und Empfänglichkeit.**) Dieß gilt für das Judenthum aller Zeiten, dessen Bezeichnung als Synagoge des Satans, Offenb. 2, 9 und 3, 9, zwar vollkommene aber nur einseitige Wahrheit hat, und bildet den Grund der zahlreichen einzelnen Conversionen, die durch alle Zeiten hindurchgehen, die Unterlage für die Verheißung, daß dereinst ganz Israel, das Volk im Ganzen und Großen, zum Heile gelangen soll, den Trost und die Aufmunterung für die Judenmission. Wäre der Schlaf ein totaler, so würde die Tochter Zion die Stimme des Bräutigams gar nicht vernommen haben. Auf der anderen Seite aber sehen wir aus unserer Stelle, wie nothwendig es ist, daß der ganze Mensch wachend sey. Das Schlafwachen der Tochter Zion konnte den Verlust des Heiles nicht von ihr abwenden. Jarchi bemerkt zu dem: und mein Herz wacht: das ist Gott, welcher ist der Fels meines Herzens und mein Theil. Der Sache nach richtig. Denn was noch von Wachen geblieben ist, das hat die Tochter Zion

*) Michaelis bemerkt zu dem: ich schlafe: Videat itaque, qui stare se putat, ne cadat, 1 Cor. 10, 12. Siquidem non modo qui vana persuasione sua stat, sed etiam vere stans in gratia dei salutari felicitate illa sua excidere potest, coll. 1 Petr. 4, 18. 2 Petr. 2, 18. 20.

**) Michaelis: Est quaedam, inquit Grotius, semivigilia et semisomnus. Adeoque sponsa non prorsus, saltem non diu carnali securitati succubuit; sed secundum meliorem partem vigilavit.

nicht aus sich selbst, das ist der Rest des in sie gesenkten göttlichen Lebensgrundes. Ihr gehört nur der Schlaf an, das schwache und böse Fleisch, nicht was von dem „willigen Geiste" in verborgener Tiefe noch übrig geblieben ist. — „Da ist die Stimme meines Geliebten, der anklopft: öffne mir meine Freundin, meine Schwester, meine Taube, meine Fromme." Die vier Namen, die der Bräutigam der Braut beilegt, dienen alle zur Begründung seiner Aufforderung, daß sie ihm öffnen möge. Sie würde sich selbst verläugnen, wenn sie es nicht thäte. Die Anrede: meine Schwester, ruht auf dem Grunde von 5 Mos. 17, 15: „Setzen sollst du über dich zum Könige, den der Herr dein Gott erwählen wird, aus der Mitte deiner Brüder sollst du über dich einen König setzen, nicht kannst du über dich setzen einen Fremden, der nicht dein Bruder ist." Die Taube ist Bild der Unschuld, Sanftmuth, Freundlichkeit, vgl. zu 1, 15. 2, 14. תמתי kann nur heißen: meine Unsträfliche, meine Rechtschaffene. Daß es als „Liebkosung an eine Geliebte" gebraucht worden sey, ist eine unbegründete Behauptung der Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung. Gesenius sagt: „תם, Femin. תמה, integer, aber nur im moralischen Sinne, unsträflich, rechtschaffen, fromm." In 1 Mos. 25, 27 steht das תם von Jakob, dem Stammvater, in Hi. 1, 1 zusammen mit ישר von Hiob, dem Typus Israels. In Ps. 37, 37 heißt es: „beobachte den Frommen und siehe den Rechtschaffenen." Auch durch das: meine Taube, welches hier wie auch in C. 6, 9 mit dem: meine Fromme, zu einem Paare verbunden ist, wird eine sittliche Eigenschaft bezeichnet. Die LXX haben τελεία μου, vgl. Matth. 5, 48. Phil. 3, 15. — Durch das: „denn mein Haupt ist voll Thaus und meine Locken voll Nachttropfen"*) wird die ganze Last des irdischen

*) Jarchi: ex amore erga te veni noctu, tempore pluviae et roris. Michaelis: quasi dicat, se visendae amicae causa imbre nocturno ma-

Daseyns bezeichnet, die der himmlische Salomo aus Liebe zu der Tochter Zion auf sich genommen. Einer kalten Nacht gleicht überhaupt das Erdenleben nach dem Sündenfall, und der Heiland betrat nur die niedrigste Stufe dieser niedrigen Existenz, vgl. Matth. 8, 20: die Füchse u. s. w. „In Palästina sind die Nächte meistens sehr kalt, oft der Gesundheit schädlich. Der Thau fällt mitunter so stark, daß die Kleider von Feuchtigkeit triefen." — Wie auf d. V. Offenb. 3, 20 ruht, ist bereits in meinem Comm. z. d. St. nachgewiesen worden.

V. 3. „Ich habe meinen Rock ausgezogen, wie sollt' ich ihn wieder anziehen?" Michaelis: „Wie diejenigen, die sich ganz für die Ruhe einrichten, vor dem Schlafe alle Kleider abzulegen pflegen", vgl. für das Gegentheil Nehem. 4, 17 (23): „Aber ich und meine Brüder und meine Knaben und die Männer an der Hut hinter mir, wir zogen unsere Kleider nicht aus." Was dort von der Wachsamkeit gegen den äußeren Feind gesagt wird, das findet eine analoge Anwendung auch auf die geistliche Wachsamkeit. Die Tochter Zion hat ihre Kleider ausgezogen, um es dem Fleische bequem zu machen, von denen es in C. 4, 11 hieß: der Geruch deiner Kleider ist wie der Geruch Libanons. Die „Rechtthaten der Heiligen" werden nicht mehr bei ihr gefunden. Die Tugenden, welche die Kirche zieren sollen, werden bei ihr vermißt. Deshalb ist sie unwillig dem Bräutigam zu öffnen. Sie ist zu träge ihre Kleider wieder anzuziehen. Der Ruf: thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe, wird von ihr nicht zu Herzen genommen. Entsprechend ist das bloß in dem Briefe an die Gemeinde zu Laodicäa in Apoc. 3, 17, vgl. V. 18: „und weiße Kleider, daß du dich anthust, und nicht offenbaret werde die Schande deiner Blöße": „die weißen Kleider sind die christlichen Tugenden." Gleiche Bedeutung mit dem Ausziehen

---

dere et ejus nomine frigus et injuriam aeris ac intemperiem noctis esse perpessum.

der Kleider hat das Besudeln der Kleider in Apoc. 3, 4, vgl. zu Apoc. 7, 14: „Unreine Kleider (die Kleidung Symbol des Zustandes) tragen im A. T. die Sünder, reine erhalten die Gerechtfertigten, Jes. 64, 5. Sach. 3, 4: Und er antwortete und sprach zu denen, die vor ihm standen: nehmet hinweg von ihm die unreinen Kleider, und er sprach zu Josua: siehe ich nehme hinweg von dir deine Sünde, und man wird dir Feierkleider anthun." Die Kleidung ist auch hier an sich nur Symbol des geistlichen Zustandes. Die Beziehung auf die Tugenden wird nur dadurch gegeben, daß die Tochter Zion von ihrem Kleide redet. In Luc. 12, 35—37 spricht der Herr: „Lasset eure Lenden umgürtet seyn und eure Lichter brennen. Und seyd gleich den Menschen, die auf ihren Herrn warten, wenn er aufbrechen wird von der Hochzeit, auf daß, wenn er kommt und anklopft, sie ihm bald aufthun. Selig sind die Knechte, die der Herr so er kommt wachend findet." Wir haben hier eine unverkennbare Beziehung auf unsere St. Was der Herr von den Seinen verlangt, bildet den Gegensatz gegen das Betragen der Braut hier, die nicht, da der Bräutigam kam und klopfte, sogleich öffnete, deren Kleider statt umgürtet zu seyn ausgezogen waren, die der Bräutigam nicht wachend sondern schlafend fand. Wir haben in dieser Anspielung einen Fingerzeig, daß was sich in dem Hohenliede speciell auf die Tochter Zion bezieht, überall zugleich eine weitere Beziehung und Bedeutung hat, daß was von ihrem Falle gesagt wird, zugleich dem Volke des N. B. ein nachdrückliches: seyd nüchtern und wachet, zuruft. Dieß wird auch bestätigt durch eine zweite Anspielung auf uns. St., wie sie in Offenb. 16, 15 vorliegt: „Siehe ich komme als ein Dieb. Selig ist, der da wachet und bewahret seine Kleider, daß er nicht bloß wandele und man nicht seine Schande sehe." „Die Kleidung — wurde zu dieser Stelle bemerkt — wo sie im uneigentlichen Sinne steht, ist sonst gewöhnlich Bild des Standes und

Zustandes, unreine Kleider tragen die Sünder, reine erhalten die Gerechtfertigten, weiße haben die Gerechten. So nun stehen die Kleider auch hier. Die Anrede ist an die Christen gerichtet. Da bezeichnen die Kleider den Christenstand. Zu der Welt könnte nicht also geredet werden. Für sie gilt es nicht die Kleider zu bewahren, sondern sie abzulegen, zu wechseln." Abenesra bezieht unsere Worte auf die Saumseligkeit, womit die Israeliten zur Zeit des Chaldäischen Exiles von der Erlaubniß nach Jerusalem zurückzukehren keinen Gebrauch gemacht haben. Der Gedanke ist richtig gefaßt, der Irrthum liegt nur in der historischen Beziehung. In Bezug auf diese das Auge vor der Wahrheit zu verschließen, ist die Jüdische Auslegung als solche genöthigt. — „Ich habe meine Füße gewaschen, wie soll ich sie wieder besudeln." Neben der geistlichen Erschlaffung ist die Selbstgerechtigkeit ein Haupthinderniß der Ergreifung des dargebotenen Heiles, nicht als ob sie der ersteren eigentlich coordinirt wäre, sondern die Selbstgerechtigkeit ist eine Äußerungsform der Erschlaffung. Der Herr sagt in Luc. 15, 7: „ich sage euch, also wird auch Freude im Himmel seyn über einen Sünder, der Buße thut, vor neun und neunzig Gerechten, die der Buße nicht bedürfen." Diese Gerechten, welche nach ihrem thörichten Wahne der Buße nicht bedurften, waren die Hauptfeinde, mit denen der Herr zu kämpfen hatte, die ihn ans Kreuz und dadurch über die Tochter Zion das Gericht der Verwerfung brachten. Der heil. Paulus bezeichnet in Röm. 10, 3 die Ursache dieses Gerichtes also: „Sie erkennen nicht die Gerechtigkeit Gottes, und trachten ihre eigne Gerechtigkeit aufzurichten, und sind also der Gerechtigkeit Gottes nicht unterthan", vgl. 9, 30—32. In Bezug auf die Darstellung der sündigen Befleckung als Schmutz, der geistlichen Reinheit unter dem Bilde der körperlichen, vgl. zu C. 4, 2. Hier hat die Tochter Zion ihre Füße gewaschen in ihrer Einbildung, oder auch sie hat selbst ihre Füße gewaschen und hält sich nunmehr für rein,

gegen Joh. 13, 8: „Da sprach Petrus zu ihm: nimmermehr sollst du mir die Füße waschen. Jesus antwortete ihm: wenn ich dich nicht wasche, so hast du kein Theil mit mir." Es verhält sich mit der Reinheit hier ähnlich wie mit der Blindheit in Joh. 9, 41: „Wäret ihr blind (in euren Augen, s. v. a. erkänntet ihr euch als blind), so hättet ihr keine Sünde, nun ihr aber sprechet: wir sind sehend, bleibet eure Sünde." Von der Tochter Zion hier gilt, was der Herr zu den Pharisäern sagt: „Ihr seyd es, die ihr euch selbst rechtfertigt vor den Menschen, aber Gott kennt eure Herzen." Ebenso was der Herr zu Laodicäa spricht: „du sprichst: ich bin reich und habe mich bereichert und darf nichts, und weißt nicht, daß du bist der Elende und Jämmerliche, arm, blind und bloß." Salomo selbst redet in Sprchw. 30, 12 von einer Art, die sich reine dünket und ist doch von ihrem Kothe nicht gewaschen. Die Füße werden speciell genannt, weil sie in nächster Berührung mit dem Schmutze des Bodens stehen.

V. 4. „Mein Geliebter streckte seine Hand durch das Loch." Die Hand kommt hier als das Werkzeug der That in Betracht, vgl. 2 Mos. 3, 20. 13, 3. 15, 6. 5 Mos. 3, 24. Jos. 4. 24. חור heißt Loch, nicht Fenster, und daß hier an ein durch die Wand gebrochenes Loch zu denken ist, zeigt noch speciell die Vergleichung von Ezech. 8, 7. 8. (In V. 7 wird das Loch dem Propheten vorbildlich gezeigt, in V. 8 von ihm gebrochen.) Vgl. auch 2 Kön. 12, 10. Da der bestimmende Artikel auf nichts Vorhergehendes sich beziehen kann, so kann das Loch nur von derselben Hand gemacht seyn, welche durch dasselbe gesteckt wird (es heißt eigentlich: aus dem Loche, also daß sie aus demselben hervorkommt), und es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß es gemacht ist, um die Hand durchstecken zu können. Der Gedanke ist der, daß der himmlische Salomo nach seiner Abweisung durch mächtige Äußerungen die Abgeschlossenheit der Tochter Zion durchbrechen wird. Daß dies im Einklange mit der Vorherverkündung hier wirklich

geschehen ist, zeigt die Geschichte. Nach Apgsch. 2, 43 geschahen nach dem Tode Christi viele Wunder und Zeichen durch die Apostel. Nach C. 3, 13 verklärte Gott sein Kind Jesum, z. B. durch das Wunderwerk am Lahmen. In C. 4, 30 beten die Apostel: „strecke deine Hand aus, daß Gesundheit und Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen deines heiligen Kindes Jesu," in C. 11, 21 heißt es: „Und es war die Hand des Herrn mit ihnen." Berleb: „Er wollte sich nicht so entziehen, daß er die Braut schlafen und im Schlaf umkommen ließ, sondern suchte sie zu erwecken, damit sie ihn suchen, und mit um so größerer Freude finden möchte." — „Und mein Innerstes ward bewegt über ihn," wörtlich: und meine Eingeweide brausten über ihn. (Luther fälschlich: und mein Leib erzitterte davor.) Daß das Brausen der Eingeweide hier als körperlicher Ausdruck des Mitleids und Erbarmens in Betracht kommt, zeigen die Parallelstellen Jerem. 31, 20: „darum brausen meine Eingeweide über ihn, erbarmen will ich mich seiner," und Jes. 63, 15: „Das Brausen deiner Eingeweide und deine Erbarmungen," vgl. 16, 11. Statt: über ihn, Mehrere: bei mir, nach der Lesart עָלַי. Allein diese Lesart ist nur aus Unverstand hervorgegangen. Das: bei mir, wäre überflüssig, auch könnte das עָלַי in diesem Zusammenhange gar nicht einmal bei mir heißen. Daß sie Mitleid und Erbarmen in Bezug auf ihn empfindet, kann sich nur auf das beziehen, was sie ihm selbst angethan hat, daß sie ihm in der kalten Regennacht den Empfang versagte: er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Denn nur von diesem Leiden ist im Vorherg. die Rede gewesen, und die Folge des Brausens der Eingeweide ist nach V. 5, daß sie aufsteht ihm zu öffnen. Richtig schon die Berleb. B.: Über ihm, der so naß worden war, vor der Thür stand, anklopfte und bat, daß ich ihn einlassen möchte, von mir aber so kaltsinnig ist empfangen worden." Wie groß die Bewegung war, welche nach

dem Tode Christi durch die Erweisungen seiner Herrlichkeit unter den Juden entstand, zeigen Stellen wie Apgsch. 2, 37: „da sie das aber hörten, gings ihnen durchs Herz (κατενύγησαν τὴν καρδίαν) und sprachen zu Petro und zu den anderen Aposteln: ihr Männer, lieben Brüder, was sollen wir thun," die dreitausend Seelen in 2, 41 und die fünftausend in 4, 4, die Thatsache, daß die Volksobern nach C. 4, 21 nicht wagen durften die Apostel zu strafen „um des Volkes willen, denn sie lobten alle Gott über dem, das geschehen war." Die Größe der Bewegung unter dem Volke wird auch bezeugt durch Apgsch. 5, 12 —16 und durch C. 6, 7: „Und das Wort Gottes nahm zu, und die Zahl der Jünger ward sehr groß zu Jerusalem. Es wurden auch viele Priester dem Glauben gehorsam."

V. 5. „Ich stand auf zu öffnen meinem Geliebten." Michaelis: „aus dem Bette meiner Sicherheit, damit ich nicht durch längeres Zögern ihn noch mehr beleidigte." — „Und meine Hände träufelten Myrrhe." Sie will nicht bloß dem Bräutigam entgegen gehen, sondern sie hat sich auch würdig bereitet ihn zu empfangen. Berleb.: Von dem starken Salben, das ich in der Eile vornahm, nachdem ich den Rock angezogen hatte, um mich desto mehr zu zieren und dem Bräutigam gefällig zu machen. Dadurch mag wohl nichts Besseres verstanden werden als der Geruch der Werke der Buße und des Glaubens, womit sie dem Bräutigam die Aufrichtigkeit ihrer Liebe darlegen wollte." Die Hände und ebenso im Folg. die Finger kommen wie die Hand in V. 4 als Instrument des Handelns in Betracht. Die Myrrhe nimmt nach C. 4, 14 unter den „besten Wohlgerüchen" die erste Stelle ein. In Ps. 45, 9 stehen die Myrrhen ebenfalls an der Spitze der Wohlgerüche. Mit Myrrhenöl salbten sich die Weltfrauen, um ihre Reize zu erhöhen, Esth. 2, 12, vgl. Prov. 7, 17. Das heilige Salböl, bezeichnend die Gaben und Tugenden des Geistes, womit die Gemeinde des Herrn ge-

ziert ist, vgl. Christol. Th. 2 zu Dan. 9, 24, wurde mit wohlriechenden Substanzen vermischt, um die Lieblichkeit der Gaben des Geistes zu bezeichnen, vgl. 2 Cor. 5, 15. Unter diesen nahm die Myrrhe die erste Stelle ein, vgl. 2 Mos. 30, 22—33. Daß die Myrrhe dabei nach ihrem lieblichen Geruche in Betracht kommt, zeigt auch Sir. 24, 17. 18. Mit Recht bemerkt Büchner: „Myrrhen, ein Bild des guten Geruches, welchen die Kirche in Lehre und Leben von sich gibt." — „Und meine Finger fließende Myrrhe." Die fließende Myrrhe ist Steigerung der einfachen. Der Myrrhensaft fließt entweder von selbst aus, indem die Rinde aufspringt, oder man macht Einschnitte in letztere, der von selbst ausfließende ist ungleich besser, vgl. Bähr, Symbolik 2 S. 169*). Die erste wohlriechende Substanz, welche nach der angef. Stelle, 2 Mos. 30, 23, bei der heiligen Salbe dem Olivenöl beigemischt wurde, wird מר דרור genannt, freie, freiwillige, von selbst sich ergießende Myrrhe**). Das erste Ingredienz des heiligen Räucherwerkes, 2 Mos. 30, 34—38 heißt נטף, Tropfen, LXX und Philo στακτή, und auch die andern alten Übers. Aus den beiden Namen דרור und נטף ist das עבר hier zu erklären, von der Myrrhe, welche die Rinde durchbricht, also fließende Myrrhe = edelste. Das עבר häufig übertreten, z. B. ein Strom, der sich in seinem Bette nicht halten kann, Jes. 8, 8, die Gedanken, die aus dem Herzen in Thaten hervordringen, Ps. 73, 7, im Arab. von den aus dem Auge hervordringenden Thränen. Die fließende Myrrhe kehrt

*) Plinius h. n. 12, 75: sudant sponte, priusquam incidantur, stacten dictam, cui nulla praefertur. Theophrast, hist. plant. 9. 4: τῆς σμύρνης δὲ ἡ μὲν στακτή, ἡ καὶ πλαστή. Dioscorides mat. med. 1, 74: στακτὴ καλεῖται προσφάτου σμύρνης τὸ λιπαρόν.

**) Das דרור, Freiheit, das Verbum im Arabischen u. A. libere se effudit, dann nach Gesenius: myrrha, quae sponte, nulla incisione facta, effluxit, i. e. praestantissima. Jonathan und Hieronymus: lectissima.

wieder in V. 13. — „Auf die Griffe des Riegels." Daß diese Worte zu נֹטֵף, träufelten, gehören, darauf führt schon die Verbindung des נטף mit על des beträufelten Gegenstandes in Hi. 29, 22. Am. 7, 16. Daß man sie nicht mit עֹבֵר verbinden darf: und meine Finger von Myrrhe fließend od. geflossen auf die Griffe des Riegels, zeigen die Accente und ebenso jene Parallelst., nach denen das Partic. עֹבֵר nur die Stelle des Adject. vertreten kann. Verwerflich ist daher die Annahme vieler Ausll., wonach die Salbung von dem Bräutigam ausgegangen seyn soll, Calmet: l'époux en passant la main par l'ouverture qui étoit dans la porte, repandit de la myrrhe sur le verrouil et se retira aussitôt, Döpke: „Sie will nun die Thüre öffnen, und siehe ihre Hand trieft von köstlicher Salbe, dem stillen Opfer der Liebe." Wäre die Salbung von dem Bräutigam ausgegangen, so hätte das auch bestimmt gesagt werden müssen. Auf ein Hinzudenken auf eigne Hand sind wir bei der Schrift nirgends hingewiesen. Die Früchte der Buße und des Glaubens, mit denen die Tochter Zion dem verschmähten Geliebten nachgeht, durch die Myrrhe bezeichnet zu sehen*), darf uns um so weniger auffallen, da sie auch sonst im Hohenliede unläugbar zur Bezeichnung der Tugenden der Tochter Zion dient, vgl. 3, 6. 4, 14. 5, 1.

V. 6. „Ich öffnete meinem Geliebten, und mein Geliebter hatte sich gewandt, war hingegangen." Die Zeit des Findens war vorüber, von der David in Ps. 32, 6 so bedenklich schreibt. Die schwere Schuld durfte nicht ohne schwere Strafe bleiben. Der Verschmähung mußte die Verstoßung folgen. Darin aber zeigte sich die Barmherzigkeit, daß die Verstoßung erst dann eintrat, als durch die herrlichen Erweisungen des Verschmähten der

---

*) Michaelis: fragrantia operum poenitentiae et fidei, quibus τὸ γνήσιον τῆς ἀγάπης probare sponso voluit.

Stachel der Sehnsucht in das Herz der Tochter Zion gesenkt worden war. Zu vgl. ist Hos. 5, 15: „ich will gehen und zurückkehren an meinen Ort, bis daß sie schuldig werden und suchen mein Antlitz, in der Noth ihnen werden sie nach mir fragen." Micha, 3, 4: „dann werden sie schreien zum Herrn und er wird sie nicht erhören, und er wird sein Angesicht vor ihnen verbergen zu dieser Zeit, wie sie mit ihrem bösen Wesen verdient haben." Das חמק kommt außerdem nur in Hithp. Jerem. 31, 22 in der Bed. sich wegwenden vor: wie lange willst du dich abwenden, du abtrünnige Tochter, das Epitheton dient zur Erklärung. Aq. ἔκλινεν. Symm. gibt das חמק עבר durch ἀπονεύσας παρῆλθε wieder, vgl. Joh. 5, 13. — „Meine Seele ging hinaus, da er redete." Daß so das בדברו zu fassen ist, zeigen die St. 2 Mos. 34, 29. Richt. 8, 3. 1 Sam. 17, 28. In Bezug auf das: meine Seele ging hinaus, vgl. 1 Mos. 42, 28: „ihr Herz ging aus," vor Furcht, 1 Kön. 10, 5: „Und es war in ihr kein Geist mehr", sie kam außer sich vor Erstaunen. Der Eindruck der Worte des himmlischen Salomo, wie er sie so liebend anredete und bat ihm die Thüre zu öffnen, wie er sie so zärtlich unter seine Flügel sammeln wollte, war schon gleich ein überwältigender, vgl. Hebr. 4, 12, aber sie hatte die Wahrheit durch Ungerechtigkeit unterdrückt, Röm. 1, 18. Erst jetzt wird sie sich selbst klar über die Tiefe dieses Eindruckes und findet es unbegreiflich, daß sie ihm keine Folge gegeben. Delitzsch: „Wie vernichtet muß sie dastehen, sie, welcher schon als er redete die Seele entfuhr, der Athem verging, und die doch ungeachtet dieser tiefen Rührung dem Rufe der Liebe nicht folgte." — „Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht, ich rief ihn und er antwortete mir nicht."*) Die längeren Suffixa מצאתיהו und בקשתיהו sind

*) Mercerus: Similem pene narrationem habuimus c. 3, nisi quod ibi inventum a se tandem inquit amicum post pertransitos custodes,

gewählt zur Bezeichnung der langen und bangen Weile des vergeblichen Suchens. In auffallender Übereinstimmung mit unserer St. läßt Salomo in C. 1, 28 der Proverbien die verschmähte Weisheit sagen: dann (wenn die Folgen ihrer Verschmähung sie treffen) werden sie mich rufen und ich werde nicht antworten, sie werden mich suchen und werden mich nicht finden. — Unläugbar ist die Beziehung auf unsern V. in den Worten des Herrn in Joh. 7, 33, 34: „ich bin noch eine kleine Zeit bei euch, und ich gehe hinweg zu dem, der mich gesandt hat. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen," und in Joh. 8, 21: „ich gehe hinweg, und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben." Jesus bezeichnet durch diese Beziehung sich als den Bräutigam des Hohenliedes, als die Braut das Jüdische Volk. Das ὑπάγω*), ich gehe hinweg, das auch anderweitig bei Johannes auf unsere St. hinweist, zeigt, daß man nicht bei der Beziehung auf Spchw. 1, 28 stehen bleiben darf. Bengel bemerkt zu C. 7, 34: ζητήσετέ με, quaeretis me —, me, quem nunc videtis et spernitis. Verba haec sunt quasi textus, cui sermones hujus et sequentis capitis superstruuntur, C. 8, 21 sq. Diese von Bengel angenommene Stellung paßt vortrefflich zu der Beziehung auf die Grundst. — Jarchi bezieht unseren V. auf die Zeit des Josias, dessen Frömmigkeit den Beschluß des Herrn nicht rückgängig machen konnte. Was sich in jener Zeit ereignete, war allerdings ein Vorbild und eine factische Weissagung desjenigen, was in der Zeit Christi eintrat.

V. 7. „Es fanden mich die Hüter, die in der Stadt um-

---

hic vero nonnisi post longam inquisitionem. Praeterea illic non sese initio obtulerat, ut nunc: quae omnia mysteriis non carent.

*) Lampe: Familiare est nostro Evangelistae τὸ ὑπάγειν de exitu Christi, C. 8, 21. 22. 13, 3. 33. 14, 4. 16, 5. 10. 16, 17.

gehen, schlugen mich, verwundeten mich." Zu vgl. ist C. 3, 3 und was dort bemerkt wurde. Es findet mit jenem V. eine buchstäbliche Übereinstimmung statt bis: in der Stadt umgehen. Die anfängliche buchstäbliche Gemeinschaft zeigt, daß das unserer St. Eigenthümliche die Differenz dieser Situation von der dortigen bildet. Was die Tochter Zion hier von den himmlischen Wächtern erduldet, ist viel schwerer als was sie früher von ihnen erlitten, weil sie erst hier die größte aller Sünden begangen hat. — „Sie nahmen meinen Schleier von mir, die Wächter der Mauern." Durch רדיד werden herabwallende Schleier, Schleierkleider, feine florartige Überwürfe bezeichnet, welche die Frauen über die übrigen Kleider trugen, vgl. die Ausll. zu Jes. 3, 23. Ähnlich heißt es in Jes. 3, 26 von der Tochter Zion: „und entleert" — von allen den Zierrathen, deren Fülle im Vorhergehenden beschrieben worden — „sitzt sie am Boden." Ezechiel sagt in C. 23, 26 von der Tochter Zion: sie ziehen dir aus deine Kleider und nehmen dir deine Zierrathen. Ebenso 16, 39. — Sehr bezeichnend ist der Zusatz: die Wächter der Mauern. Er weist darauf hin, daß die Tochter Zion jetzt denen gleichsteht, gegen die sie früher vertheidigt wurde. Sie ist jetzt ein Eindringling, ein falscher Prätendent, sie hat jetzt kein Bürgerrecht mehr in der Stadt Gottes, Matth. 21, 43: „darum sage ich euch: das Reich Gottes wird euch genommen, und gegeben werden einem Volke, das seine Früchte bringt.

V. 8. Die Tochter Zion beschwört die Töchter Jerusalems (vgl. zu C. 1, 5) ihrem Geliebten zu sagen, daß sie krank vor Liebe ist, vgl. zu 2, 5. Die Anrede ruht auf der Voraussetzung, daß die Töchter Jerusalems jetzt in einem näheren Verhältniß zu ihrem Geliebten stehen als sie. Es ist eine tiefe Demüthigung, daß sie die Vermittlung derjenigen anrufen muß, die früher durch ihre Vermittlung in ein näheres Verhältniß zu dem Geliebten getreten. Im Hintergrunde der Botschaft, die sie dem Geliebten

sendet, steht die Bitte, ebenso wie die Worte in Joh. 11, 3: „Herr siehe, der den du lieb hast ist krank," eine indirecte Bitte enthalten. Wohl zu beachten sind die männlichen Formen אתכם, תמצאו, תגידו. Sie weisen absichtlich darauf hin, daß die Töchter Jerusalems ideale Personen sind. Döpke bemerkt: „Hier wieder die Enallage generis wie C. 2, 7." Es ist aber seltsam, daß diese Enallage generis grade immer bei den Töchtern Jerusalems vorkommt.

V. 9. Die Frage: was ist dein Geliebter vor Geliebtem, du Schöne unter den Weibern, soll der Tochter Zion Gelegenheit geben durch die Antwort die Aufrichtigkeit ihrer Buße, die Herzlichkeit ihrer Liebe zu dem früher Verschmähten zu offenbaren. Den Zweck bisher nicht Gewußtes zu erfahren, kann sie nach dem nahen und innigen Verhältniß, in welchem die Töchter Jerusalems nach C. 3, 10 zu dem himmlischen Salomo stehen, und ebenso nach V. 8 hier nicht haben. — Zu dem: du Schöne unter den Weibern, vgl. C. 1, 8. Die ursprüngliche Schönheit bricht jetzt von neuem aus ihrem tief verborgenen Hintergrunde hervor, da sie krank ist vor Liebe nach dem Geliebten. Mit der Liebe zu ihrem Könige (vgl. zu C. 1, 9) kehrt auch ihre Schönheit zurück, eine Schönheit, mit der sie die andern Völker überstrahlt, vgl. C. 6, 9. Berleb.: „Wenn die Braut an sich selbst gedacht hätte, so würde sie gesagt haben, wie Ruth in C. 1, 10: nennet mich nicht schön! Sie würde sich einiger Worte der Demuth gebraucht haben: sie ist aber alles dessen unfähig. Sie hat nur ein einziges Geschäft, welches ist die Nachforschung ihres Geliebten. Sie kann nicht anders denn von ihm reden und daran nicht gedenken."

V. 10. Es beginnt hier die Schilderung der Schönheit und Lieblichkeit des Geliebten durch die Tochter Zion. Diese ist Ausführung des: „du bist der Schönste unter den Menschenkindern," was in Ps. 45, 3 von Christo gesagt wird, oder vielmehr

dieß die Summe derselben. Hier wie dort ist die Schönheit der Ausdruck und Abglanz der geistigen Vollkommenheit, welche der Dichter wie der Maler so gern in diesem Spiegel schaut, vgl. was in dem Gedichte Bordah von Mohammed gesagt wird mit Rosenzweigs Anmerkung. Unser V. beginnt mit dem Allgemeinen, dann wendet sich die Schilderung zu den einzelnen Körpertheilen.*) — „Mein Geliebter ist klar und roth." Das צח, klar. Das Verbum kommt in Klagel. 4, 7 im Parallel. mit זכה rein seyn vor. Das: reiner als Schnee, klarer als Milch, gilt auch hier. Daß jene Stelle von der unsrigen in Abhängigkeit steht, zeigt die Verbindung des klar und roth, was außerdem nirgends so vorkommt. „Ihre Fürsten — heißt es dort — (Luther fälschlich: ihre Nazaräi) waren reiner denn Schnee, klarer denn Milch, roth an Gestalt vor Perlen (also daß sie die Perlen an Schönheit übertrafen), Sapphir ihre Bildung." (Der Sapphir hier in V. 14.) Gemeint sind die Fürsten aus dem Davidischen Geschlechte. Ihre geistige Herrlichkeit wird unter dem Bilde der leiblichen dargestellt, in Übertragung desjenigen, was hier von Dem gesagt wird, in dem das Davidische Geschlecht gipfeln sollte. Die Anspielung hat die allegorische und Messianische Deutung des Hohenliedes zu ihrer Voraussetzung. Das Roth ist die Farbe der kräftigen Gesundheit. — „Erhaben vor Zehntausenden." Das דגל wahrscheinlich auch in Ps. 20, 6 in der Bed. erhaben seyn, vielleicht verwandt mit גדל.

V. 11. „Sein Haupt ist gediegen Schatzgold." Das Gold als Bild der Herrlichkeit auch in Klagel. 4, 1. 2. כתם ist dichterischer Name des Goldes, von כתם, verbergen, verhehlen, eigentlich das Verhehlte, vgl. das סגור in Hi. 28, 15. Das

*) Mercerus: Primum quidem generaliter eum describit, deinde specialiter per singula ipsius membra, decem numero, incipiens ab altioribus membris ad inferiora usque.

פז, von פזז, stark, solide, tüchtig seyn, 1 Mos. 49, 24, hier als Adject., entsprechend dem כתם טוב in Klagel. 4, 1, dem כתם טהור in Hi. 28, 19, anderwärts zum Substant. erhoben, dichterischer Name des edelsten Goldes. Statt זהב מופז, solidirtes, gediegenes Gold, in 1 Kön. 10, 18, steht in 2 Chron. 9, 17 reines Gold. — „Seine Locken kraus, schwarz wie der Rabe.“ Das תלתל, wahrscheinlich für uns. St. gebildet, von der Wurzel תלה, bei der das ה auch in Cap. 4, 4 abgeworfen wird, Hängelocken. Eine ähnliche Bildung ist das יפיפה in Ps. 45, 3 mit Abwerfung des י. Die Fülle und Schwärze des Haares ist ein Symbol der frischen Kraft. Berleb.: „Es sind dergleichen Haare ein Zeichen eines frischen und in der Blüthe stehenden Jünglingsalters.“ In Pred. 11, 10 steht שחרות, Schwärze (Targ. dies nigredinis capillorum) neben ילדות, Jugend. In bloß scheinbarem Widerspruche gegen unsere St. heißt es in Offenb. 1, 14 von Christo: „sein Haupt aber und sein Haar war weiß wie weiße Wolle als der Schnee.“ Die blendende Weiße des Haares ist dort Bezeichnung seiner Heiligkeit, Majestät, Herrlichkeit.

V. 12. „Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen.“ Die Taube ist das Bild der Reinigkeit und Unschuld, Sanftmuth und Freundlichkeit, vgl. zu 1, 15. 4, 1.*) Die Tauben lieben wegen ihrer großen Reinlichkeit wasserreiche Gegenden, vgl. die Nachweisungen bei Bochart. Sie sind an den Wasserbächen besonders lieblich. Die Reinigkeit, deren Bild sie sind, tritt uns besonders entgegen, wenn sie sich in klarem Wasser von der Befleckung reinigen. — „Sich badend in Milch,“ s. wie in Milch, die Milch als Bild für die größte Klarheit auch in Klagel. 4,

*) Michaelis: eadem comparatio jam supra C. 1, 15 et 4, 1 in laudibus sponsae adhibita fuit, unde ipsa eandem maximo cum affectu in sponsum hic quasi retorquet.

7. — „Sitzend an der Fülle." Da das: sich badend, nur auf die Tauben gehen kann, so muß auch das sitzend darauf bezogen werden. Das על das zweitemal ebenso wie das erstemal über in dem Sinne von an, vgl. Ps. 1, 3. Das מלאת, Fülle, hier von der Wasserfülle; so schon die LXX und die Vulg: super fluenta plenissima. Zuerst die Klarheit des Wassers, dann die Wasserfülle, die ihnen das völlige Untertauchen möglich macht.

V. 13. „Seine Wangen wie ein Beet des Wohlgeruches." Das Beet des Wohlgeruches kehrt in C. 6, 2 wieder. ערוגה, ein erhöhtes Gartenbeet, von ערג, im Arab. aufsteigen, außerdem noch Ezech. 17, 7. 10. Die Wangen haben im Hebräischen ihren Namen von der Anmuth, die sich an ihnen besonders kundgibt. Diese ist hier der Vergleichungspunkt zwischen den Wangen Christi und einem Beete duftiger Pflanzen. — „Thürme der Würzkräuter." מגדל, sonst Thurm, vgl. C. 4, 4. 7, 5, hier wie in Nehem. 8, 4 von einer thurmartigen Erhöhung, einer Pyramide von wohlriechenden Gewächsen. — „Seine Lippen Lilien, träufelnd fließende Myrrhe." Die Lieblichkeit der Lippen wird hier wie in C. 4, 3. Ps. 45, 3 gepriesen wegen der Lieblichkeit der Rede, die ihnen entströmt. Dieß zeigt der Beisatz: träufelnd fließende Myrrhe. Die Myrrhe, welche im Mosaischen Gesetze die erste Stelle einnimmt unter den „vorzüglichsten Wohlgerüchen", bezeichnet die liebliche Rede, vgl. zu 1, 13. 5, 5. Auf die letztere St. steht die unsrige in wörtlicher Beziehung. Daß die Hände der Tochter Zion von fließender Myrrhe triefen, das verdankt sie den Lippen des himmlischen Salomo triefend von fließender Myrrhe. Mit Recht bemerkt Büchner: „Die Myrrhen sind ein Bild a. der vortrefflichen lieblichen und seelenstärkenden Gaben, welche Christus für diejenigen hat, die an ihn glauben, Hohesl. 1, 13. 5, 13. b. des guten Geruches, welchen die Kirche in Lehr und Leben von sich gibt, C. 3, 6. 4, 14. 5, 1." Die

Lilie als Bild der Lieblichkeit auch in 2, 1. 2. 16. 4, 5. 7, 3. Lilienverzierungen waren nach 1 Kön. 7, 19. 22. 26 auch im Salomonischen Tempel angebracht, vgl. Bähr der Salom. Tempel S. 191. Dieser bemerkt in Bezug auf unsere St. fälschlich: „Hohesl. 5, 13 ist der Vergleichungspunkt der (?) Geliebten und שׁשׁן die Reinheit, deren Symbol die Lilie wegen ihrer Weiße ist", nimmt S. 198 an, daß die Lilie ihren Namen von שׁשׁ, weiß seyn, führe, behauptet S. 199, die Lilie sey als die Blume der Heiligkeit, die heilige Blume zu betrachten. Dafür spricht nichts als die zweifelhafte Etymologie — die Bedeutung weiß seyn ist bei dem שׁשׁ nicht erwiesen, näher liegt die Ableitung von שׁשׁ, sechs. *) Dagegen spricht die Willkürlichkeit der Beschränkung auf die weißen Lilien, ferner Hos. 14, 6. Matth. 6, 28, wo die Lilien offenbar nach ihrer Schönheit und Lieblichkeit in Betracht kommen. Ebenso Ps. 60, 1, wo die Lilie des Zeugnisses die liebliche Verheißung des Gesetzes ist, Ps. 69, 1, wo das: über Lilien, ebenfalls hinweist auf die Lieblichkeit des betreffenden Gegenstandes, der Tröstungen und Hülfen des Herrn, welche der Ps. besingt, Ps. 80, 1, und die bereits angeführten St. unseres Buches. Hier werden die Lilien von der Myrrhe getrennt, wenn man sie anders nimmt, wie als Bild des Lieblichen. Daß die Lippen von fließender Myrrhe triefen, darin bewährt sich ihre Lieblichkeit.

V. 14. „Seine Hände goldne Ringe, gefüllt mit Türkisen." Der Gegensatz der Hände und der Eingeweide ist der des Thuns und der Gesinnung. Nehmen wir V. 13 b hinzu, so haben wir die gewöhnliche Trilogie von That, Wort und Gedanke, wie wir sie schon im Dekaloge vorfinden, dann mehrfach in den Psalmen, vgl. zu Ps. 15, 2: „von der That steigt der S. auf zum Herzen, von diesem herab zur Zunge und weiter zur

*) So schon Cousset: licet derivare a sex, pro numero foliorum.

That, von dieser wieder herauf zur Zunge, um recht nachdrücklich hervorzuheben, daß wer diese nicht zu beherrschen versteht, durch die That noch nichts gewinnt.“ Ferner zu Ps. 24, 4: „So wie der S. im ersten Gl. von der That aufsteigt zum Herzen, so steigt er in dem zweiten Gliede von dem Herzen herab zur Zunge. — Das Herz ist hier aber in den Mittelpunkt gestellt, um darauf hinzuweisen, daß auf dasselbe zuletzt Alles ankommt, daß die Reinheit der Hände und der Zunge in der Reinheit des Herzens wurzelt, und nur insofern Bedeutung hat, als sie darin wurzelt.“ Die Hand als Werkzeug der That auch in V. 4. 5. Gold und Edelsteine bezeichnen die Köstlichkeit und Herrlichkeit des Thuns. Die Vergleichung der Hände mit Ringen von Gold beziehen mehrere auf die Rundung der etwas erfassenden *) oder der geschlossenen Hand **), Andere auf die Rundung der Finger selbst. Im Einklange mit dem symbolischen Charakter der ganzen Schilderung, bei dem alle zu materiellen Deutungen vermieden werden müssen, wird man passender annehmen, daß durch den Ring die Allseitigkeit der Wirkungen bezeichnet wird, vgl. Hi. 37, 12, wo es von der Allseitigkeit des göttlichen Thuns heißt: „Und er wendet sich in Kreisen in seinen Rathschlägen.“ ***) — „Sein Inneres Glanz des Elfenbeines, bedeckt mit Sapphiren.“ Das מעים, Eingeweide, kann hier um so weniger ohne weiteres von dem äußeren Leibe verstanden werden, da es noch in V. 4 von den Eingeweiden vorgekommen und zwar als dem Sitze des tiefsten Mitleidens

*) So Coccejus: quando manus quidpiam amplectitur, pro orbe vel annulo est.

**) So Döpke: „Die geschlossene Hand wird mit einem Ringe verglichen, woran die Nägel die Edelsteine sind.“ Das letztere ist offenbar geschmacklos.

***) Ähnlich schon Michaelis nach dem Vorgange von Mark: virtus et potestas operandi, quae quidem potentia, ut Marckius scribit, instar orbium est perfecta et expeditissima, atque instar auri et pretiosorum lapidum splendidissima.

und Erbarmens, vgl. auch Ps. 40, 9: „dein Gesetz ist in meinen Eingeweiden." Wenn der Leib überhaupt gemeint ist, so kann er jedenfalls hier wie in Dan. 2, 32 nur nach den Eingeweiden in Betracht kommen, von denen die Benennung entlehnt ist. Wäre der Leib selbst genannt, so würde die Bedeutung zweifelhaft seyn. Das fühlende Herz zu beseitigen (denn das wird der Sache nach durch die Eingeweide bezeichnet) haben wir um so weniger Grund, da damit die Trilogie zerstört wird. Das Herz des himmlischen Salomo voll Liebe und Erbarmen, das war es, worauf die Tochter Zion ihren Blick ganz besonders richten, worauf sie die Hoffnung ihres Heiles gründen mußte. Der Vergleichungspunkt zwischen dem Herzen Christi und dem Elfenbein und den Sapphiren ist auch hier die Herrlichkeit. Die Bedeutung des עשת ist unsicher. Gewöhnlich wird es durch Gebilde erklärt. Nach der Bedeutung des Verbi aber in Jerem. 5, 28 kann es auch Glanz heißen, der Glanz des Elfenbeines für glänzend Elfenbein. Von Elfenbein machte sich Salomo einen Thron, 1 Kön. 10, 18, und es wird auch unter den Waaren genannt, die seine Schiffe einführten, V. 22, vgl. Ps. 45, 9. Die schlecht materialistische Richtung, der die modernen Ausleger in der Auslegung dieses Stückes folgen, gibt sich in ihrer ganzen Geschmacklosigkeit in der Bemerkung von Magnus zu erkennen: „Der hellweiße Leib des Geliebten gleicht einem Kunstwerke aus Elfenbein, das durchschimmernde Gelb aber, in welches das Elfenbein ja wirklich auch überspielt, der Goldfarbe des glänzenden Sapphirs." Döpke, der derselben materialistischen Auffassungsweise huldigt, sich aber zu solchen Seltsamkeiten nicht verstehen mochte, gesteht offen seine Verlegenheit: „Das Elfenbein, weißglatt polirt, läßt sich wohl nur auf den Leib selbst anwenden, aber der Schmuck des Sapphir daran ist nicht recht klar."

V. 15. „Seine Schenkel Säulen von Marmor." Die Worte bezeichnen die unüberwindliche Standhaftigkeit Christi.

Worauf es bei der Säule ankommt, das zeigt ihr Name, שׁשׁ, ein Feststehendes. Parallel ist Offenb. 10, 1: „und seine Füße wie Feuerpfeiler." „Die Säulenhaftigkeit bezeichnet die unüberwindliche Standhaftigkeit des himmlischen Siegers über allen Widerstand der Feinde." Bei der Säule wird das unwandelbare Feststehen auch in Offenb. 3, 12 ins Auge gefaßt. Die beiden vor dem Salomonischen Tempel, dem Symbole der Kirche, aufgestellten Säulen Jachin, er festigt, und Boas, in ihm ist Stärke, wiesen hin auf den säulenhaften Charakter des Reiches Gottes, das in dem himmlischen Salomo seinen Mittelpunkt hat. Dem Erze dort, ausgezeichnet durch Festigkeit und Stärke, entspricht hier der Marmor. David sagt in 2 Sam. 22, 37 im Namen seines in Christo gipfelnden Geschlechtes zur Bezeichnung der unbezwinglichen Standhaftigkeit desselben: „nicht wanken meine Knöchel." — „Gegründet auf goldnen Füßen." Den goldnen Fundamenten der Säule gleichen die herrlichen Füße, die hier nicht als in Bewegung, sondern als ruhend zu denken sind, denn es kommt hier nicht auf das Gehen, sondern auf das Postofassen und Standhalten an. Berleb.: „Bedeuten ohne Zweifel Festigkeit und Stärke und die ewig feststehende Macht seines Königreiches und unauflöslichen Lebens." Die Erwähnung des Goldes in Bezug auf die Füße hier entspricht der früheren in Bezug auf das Haupt. *) — Nach den Füßen folgt eine allgemeine Beschreibung der Erscheinung des himmlischen Salomo. Dann wird in V. 16 zum Schluß von unten nach oben wieder aufgestiegen bis unmittelbar zu der Gränze des Hauptes, auf das sich die erste Fünfzahl der Schilderung, die Vierzahl der Heptade bezog. Die Anknüpfung ist eine um so nähere, da wie dort die Lippen, mit denen geschlossen wurde, so hier der Gaumen als Werkzeug

*) Michaelis: ita ut a summo vertice, v. 11, ad imos usque pedes totus fulgeat infinita gloria ac majestate.

der Rede in Betracht kommt. — „Sein Aussehen wie der Libanon, auserwählt wie die Cedern." Die Vergleichung mit dem Libanon und seinen stolzen Cedern müßte als eine verunglückte bezeichnet werden, wenn der Bräutigam ein gewöhnlicher Sterblicher wäre. Magnus meint: „Sie vergleicht alle die bunte, liebliche, blühende Pracht an Farben und Form der Gliedmaßen mit der bunten und reizenden Pracht des Libanon." Allein die Annahme dieses Vergleichungspunktes kann nur als eine Aushülfe der Verlegenheit betrachtet werden. Der Totaleindruck des Libanon ist der der majestätischen Hohheit, und diese muß der Vergleichungspunkt seyn, wo ein anderer nicht, wie in C. 4, 11 ausdrücklich angegeben wird. Vgl. über den Libanon als Bild des Hohen und Erhabenen, und namentlich der Weltmacht, deren imponirender Eindruck durch die Vergleichung des himmlischen Salomo mit dem Libanon paralysirt wird, zu C. 4, 8, Jes. 37, 24. Auch das: auserwählet wie die Cedern, entsprechend dem: erhaben vor Zehntausenden, in V. 10, weist auf die Hohheit und Majestät als den Vergleichungspunkt hin. Bei den Cedern wird durchaus gewöhnlich die imponirende Größe und die Stattlichkeit ins Auge gefaßt, vgl. das: „von der Ceder an bis zum Hysop" in 1 Kön. 5, 13, Ps. 80, 11, wo die Cedern als die Könige der Bäume die Cedern Gottes genannt werden, Jes. 37, 24, wo die hohen Cedern in Verbindung mit den auserwählten Tannen stehen, Richt. 9, 15. Jes. 2, 13. 37, 24. Am. 2, 9. Ps. 104, 16. In Ezech. 31, 3 heißt es: „Siehe Assur ist eine Ceder auf dem Libanon, schön von Gezweige und dichtbelaubt und hoch von Wuchs." Ewald: „Das hier nur angedeutete Bild führt Ez. 31, 3 weiter aus, fast gleich einem Commentar." Daß die Worte, falls man den wirklichen Vergleichungspunkt stehen läßt, unpassend sind, wenn die Schilderung auf einen irdischen Bräutigam bezogen wird, muß Magnus selbst zugestehen: „Andere Ausll. nehmen den Libanon hier als Vergleichung der Größe

und Stärke der Gestalt des Geliebten, was aber hier als ein formloses, fast ungeschicktes Bild unpassend erscheint."

V. 16. „Sein Gaumen Süßigkeiten und er ganz Lieblichkeiten", vgl. Luc. 4, 22: „Und sie gaben alle Zeugniß von ihm, und wunderten sich der holdseligen Worte, die aus seinem Munde gingen." Der Gaumen kommt als Werkzeug der Rede in Betracht in Sprchw. 8, 7. 5, 3. Hi. 31, 30. Daß auch hier, zeigt schon die Correspondenz mit V. 13. Merkwürdig ist die hohe Bedeutung, die hier den Reden des himmlischen Salomo beigelegt wird, die in den beiden Hälften den Schlußpunkt bilden, vgl. das an ihn gerichtete: „du sollst mich lehren", der Tochter Zion in C. 8, 2. Es liegt darin die Andeutung, daß der himmlische Salomo mit dem Königlichen das prophetische Amt verbinden, daß er wie Jesaias sagt in C. 55, 4 nicht bloß Fürst und Gesetzgeber, sondern auch Zeuge der Völker seyn wird. Darin waren David und Salomo seine Vorbilder. Der erstere sagt in 2 Samuel. 23, 2: „der Geist des Herrn hat in mir geredet, und sein Wort ist auf meiner Zunge."

C. 6, 1. „Wo ist dein Geliebter hingegangen, du Schöne unter den Weibern?" Diese Anrede, welche schon in C. 5, 9 vorgekommen, kehrt mit verstärktem Nachdruck wieder, nachdem die Tochter Zion ein solches Bekenntniß abgelegt hat. Die Frage, wo der Geliebte hingegangen, ist die zweite, auf welche die Tochter Zion die rechte Antwort geben muß, die erste wer, die zweite, wo er ist. — „Wo hat sich dein Geliebter hingewandt, so wollen wir ihn suchen mit dir." Die Töchter Jerusalems können den Geliebten nur mit der Tochter Zion suchen, wenn sie weiß, wo er sich hingewandt hat. Berleb.: „damit wir auch in nähere Freund- und Bekanntschaft mit ihm kommen." Allein, daß sie nur im Interesse der Tochter Zion suchen wollen, zeigt C. 5, 8.

V. 2. „Mein Geliebter ging hinab zu seinem Garten", der

Garten als Bild der Kirche in C. 4, 12. — „Daß er weide in den Gärten." Das Weiden von Christo in C. 1, 7. *) Die Heerde, die der himmlische Hirte weidet, können nur die Bekehrten aus den Heiden seyn, die Töchter Jerusalems, C. 1, 5. 3, 10. Denn die Tochter Zion ist noch von ihm getrennt. — „Und daß er sammle Lilien." Über die Lilien als Bild lieblicher Jungfrauen, der Völker, die in das Reich des himmlischen Salomo aufgenommen sind, vgl. zu 2, 16. 4, 5. Dem Weiden unter den Lilien an der ersteren Stelle entspricht hier das Lilien sammeln: von der Aufnahme der Völker in die Gemeinschaft Christi. — Die Bedingung der Wiederaufnahme der Tochter Zion in die Gemeinde des Herrn ist, daß sie neidlos das Walten Christi unter der aus den Heiden gesammelten Kirche anerkenne. Dazu soll die Frage der Töchter Jerusalems ihr Veranlassung geben, und durch ihre Antwort in d. V. besteht sie in dieser Probe.

V. 3. Die Sehnsucht erreicht ihr Ziel. Die Tochter Zion gelangt zum vollen Bewußtseyn der Aufhebung der Entzweiung, der Vereinigung mit dem himmlischen Salomo zurück. In C. 2, 16 hatte sie gesprochen: „mein Geliebter ist mein und ich bin sein, der unter den Lilien weidet." Hier buchstäblich so, nur mit der Umstellung: ich bin meines Geliebten und mein Geliebter ist mein, dadurch hervorgerufen, daß die Entzweiung von der Geliebten ausgegangen. Dort hatte der Geliebte die Initiative ergriffen, es hatte geheißen: Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt; hier muß die Initiative von der Geliebten ausgehen, sie muß die bittende Hand nach ihm ausstrecken.

---

*) Die Vgl. dieser Stelle zeigt, daß Christus auch hier nicht sich, sondern seine Heerde weidet. Falsch daher Mercerus: pascitur Christus in hortis, ecclesiis scilicet particularibus, hoc velut illi pabulum est ecclesias habere.

C. 6, 4—10.

V. 4. Schön bist du, meine Freundin, wie Thirza,
Lieblich wie Jerusalem,
Schrecklich wie die Heerspitzen.

V. 5. Wende deine Augen von mir weg,
Sie die mich stolz machen.
Deine Haare wie die Heerde der Ziegen,
Die von Gilead heraufkommen.

V. 6. Deine Zähne wie die Heerde der Schaafe,
Die aufsteigen aus der Schwemme,
Die allzumal Zwillinge tragen,
Und ist keine unter ihnen unfruchtbar.

V. 7. Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe
Zwischen deinen Zöpfen.

V. 8. Sechzig ist der Königinnen,
Und achtzig der Kebsweiber,
Und der Jungfrauen ist keine Zahl.

V. 9. Eine ist meine Taube, meine Fromme.
Eine ist sie für ihre Mutter,
Rein für ihre Gebährerin.
Es sahen sie Töchter und priesen sie glücklich,
Königinnen und Kebsweiber, und lobten sie.

V. 10. Wer ist die hervorblickt wie die Morgenröthe,
Schön wie der Mond,
Rein wie die Sonne,
Schrecklich wie die Heerspitzen?

Der vorige Abschnitt schloß mit den Worten: „ich bin meines Geliebten und mein Geliebter ist mein, der unter den Lilien weidet.“ Die Tochter Zion hat sich von Herzen dem himmlischen

Salomo wieder zugewendet. Wie ihre Abkehr die seine zur Folge gehabt hatte, so wendet er sich in Folge ihrer Zukehr wieder in Liebe zu ihr zurück. Er verkündet hier ihr Lob, indem er absichtlich die Worte wiederholt, mit denen er früher, vor der Entzweiung, ihre Schönheit und Lieblichkeit gepriesen hatte, um die völlige Herstellung des alten Liebesverhältnisses zur Anschauung zu bringen.

Der allgemeine Preis der Schönheit in V. 4 und 10, der Preis der Schönheit nach den einzelnen Theilen, V. 5—7, der Preis durch Vergleichung mit allen anderen Frauen, V. 8. 9.

Der allgemeine Preis in V. 4 und 10, deren Zusammengehörigkeit durch die Gleichheit des letzten Gliedes äußerlich hervortritt, hat 7 Glieder, der Preis der Schönheit nach den einzelnen Theilen 10 Glieder, der Preis durch die Vergleichung 8 Glieder, die Vollendungszahl doppelt.

Die Siebenzahl der Verse wird auch hier, wie in dem parallelen Abschnitte aus dem ersten Theile, C. 4, 1—7, durch die 2 und die 5 getheilt. Auch darin findet Übereinstimmung zwischen den beiden Abschnitten statt, daß der Anfang und der Schluß sich formell zusammenschließen.

Eigenthümlich ist dem Abschnitte das starke Hervortreten der Vierzahl, der Signatur der Vollendung, in welche die Tochter Zion jetzt hergestellt ist: vier Theile des Körpers, 4 Lobsprüche in V. 9, 4 in V. 10, zweimal 4 Glieder in V. 8 und 9.

C. 6, 4. „Schön bist du, meine Freundin, wie Thirza, lieblich wie Jerusalem." Gleich der Anfang kündigt diesen Abschnitt als Wiederaufnahme an von C. 4, 1—7, welche mit den Worten beginnen: siehe du bist schön meine Freundin, siehe du bist schön, und wo es zum Schlusse in V. 7 heißt: ganz bist du schön meine Freundin. Die dort gepriesene Schönheit der Tochter Zion ist jetzt wieder aufgeblüht. Thirza, Anmuth, auch als

Frauenname, vgl. 4 Mos. 26, 33, gebildet aus der 2 masc. fut. von רצה, Gefallen finden, eine du findest Gefallen. Ein schöner Punkt sollte aus dem Gebiete der zehn Stämme gewählt werden und einer aus Juda: die Unterscheidung zwischen Juda und Israel zieht sich schon durch die ganze Zeit der Richter hindurch. In Juda war keine Wahl, da war Jerusalem die Unvergleichliche. Die Wahl unter den Israelitischen Städten wurde vorzugsweise durch den Namen bestimmt, der freilich kein eitler seyn durfte. Da keine sich unbedingt über die übrigen erhob, so mußte der Name den Ausschlag geben. — Die unbefangene Art, wie Thirza und Jerusalem hier nebeneinander genannt werden, hat zu ihrer Voraussetzung, daß die Trennung der Reiche noch nicht erfolgt war. — Schon Jerobeam, der erste König des Zehnstämmereiches wohnte zu Thirza. Es ist ganz seiner Politik, die überall Surrogate für die Vorzüge aufsuchte, deren sich das Judäische Königthum erfreute, angemessen, daß er eine Stadt zu seiner Residenz wählte, die von Salomo in so ehrenvoller Weise neben Jerusalem genannt war. Analog ist es z. B., daß er auf Grund seiner urgeschichtlichen Heiligung Bethel als Stätte des Heiligthums Jerusalem an die Seite stellte. Ebenso daß er die angeblich durch den Vorgang Aharons geheiligten Kälber zum Surrogate für die Bundeslade machte, vgl. Beiträge 2 S. 170. 72. Wenn noch Ewald (S. 15) im Interesse einer vorgefaßten Meinung darauf Gewicht legt, daß Thirza hier als die schönste Stadt noch vor Jerusalem genannt, und also noch höher geachtet werde, so dürfen wir von Jerobeam gewiß annehmen, daß er dieß geltend machte, wenn auch der Unbefangene gleich sehen muß, daß hier von Thirza zu Jerusalem aufgestiegen wird. — „Lieblich wie Jerusalem", die schon David in Ps. 122, 3—5 mit den Worten gepriesen: „Jerusalem, du gebaute, wie eine Stadt, die in sich verbunden ist. Da die Stämme hinaufziehen, die Stämme des Herrn — Verordnung für Israel —, zu preisen den

Namen des Herrn. Denn da sitzen die Stühle zum Gerichte, die Stühle des Hauses David", von der es in Ps. 48, 2—4 heißt: „groß ist der Herr und sehr herrlich, in der Stadt unseres Gottes, auf seinem heiligen Berge. Schön durch seine Höhe, die Freude der ganzen Erde, ist der Berg Zion im äußersten Norden, die Stadt des großen Königes. Gott ist in ihren Palästen bekannt als Schutz." Die Vergleichung zugleich mit Jerusalem und mit Thirza hat nur dann rechten Sinn, wenn die Braut eine ideale Person ist, die Gemeinde Israel. Denn nur dann ist ein inneres Band zwischen der Freundin und diesen Städten, in deren Schönheit ihre Schönheit zur Zeit Salomos besonders zur Erscheinung kam. — „Schrecklich wie die Heerspitzen." Das אים außer hier nur in Hab. 1, 7 von den Chaldäern. Ein Riesengeschlecht der Urzeit führte den Namen Emim, die Schrecklichen, 1 Mos. 14, 5. 5 Mos. 2, 11. Dieser kommt in Wahrheit der Kirche des Herrn, kommt speciell der Gemeinde Israel zu, wenn sie durch die erneuerte Verbindung mit dem Herrn und seinem himmlischen Salomo wieder zu ihrer Stärke zurückgelangt ist. Dann werden die alten Worte wieder an ihr wahr: „Siehe Volk gleich dem Löwen stehet auf und gleich dem Leuen erhebet sich", 4 Mos. 23, 24, „eingenommen wird Edom und eingenommen Seir, seine Feinde, und Israel schaffet Macht." Ebenso 5 Mos. 33, 29: „heucheln werden dir deine Feinde, und du wirst auf ihren Höhen einherschreiten." Es heißt dann von Neuem, wie in 2 Mos. 15, 15: „da erschraken die Fürsten Edoms, Zittern kam die Gewaltigen Moabs an, die Einwohner Kanaans wurden feige", vgl. Jos. 5, 1, wonach das Herz der Feinde verzagte und war kein Muth mehr in ihnen vor den Kindern Israel. Die Furchtbarkeit der Tochter Zion wurzelt in ihrer Schönheit, in den hohen und edlen Gaben, womit sie in Folge des Verhältnisses zu dem himmlischen Salomo geziert ist.

Dadurch wird sie ihren Feinden unwiderstehlich.*) — Gesenius u. A. bemerken: „Die Jungfrau wird als Siegerin dargestellt, die durch ihre Augen, V. 5, die Herzen der Liebhaber verwundet und gefangen nimmt." Allein dagegen sprechen die Parallelst., wie C. 4, 4. 1, 9. Nach diesen ist die Tochter Zion furchtbar im Verhältniß zu ihren Feinden. Der folgende V. darf um so weniger unmittelbar mit dem unsrigen verbunden werden, da dort die Detailbeschreibung beginnt, während uns. V. allgemeinen Charakter trägt. Die Vergleichungen von V. 10, wo das: furchtbar wie die Heerspitzen, wiederkehrt, haben etwas so Majestätisches, Ehrfurcht Einflößendes, daß an jene Auffassung nicht gedacht werden kann. — Zu dem: wie die Heerspitzen, vgl. C. 2, 4: „und sein Panier über mir ist die Liebe." Hier wie dort wird angespielt auf 4 Mos. 1, 52. 2, 2, wonach die כנדלות, eig. Gepanierte, Schaaren sind, die unter einem Panier versammelt.

V. 5. „Wende deine Augen von mir weg." Den Anfang der Detailbeschreibung bilden die Augen, wie in C. 4, 1. Die Schilderung geht aber nicht sogleich in das dortige Bette ein. Dort hieß es: „deine Augen Tauben", zur Bezeichnung der Unschuld, Sanftmuth, Freundlichkeit der Tochter Zion. Die anfängliche Selbstständigkeit beseitigt den Schein einer todten Wiederholung, zeigt daß die Herübernahme der Lobpreisungen in dem wirklichen Wiederaufleben der alten Herrlichkeit ihren Grund hat. Demselben Zwecke dienen auch die kleinen Veränderungen, die überall in dem Entlehnten angebracht sind. Die Aufforderung die Augen wegzuwenden bezeichnet den überwältigenden und fast überstarken Eindruck ihrer Lieblichkeit. — „Sie die mich stolz machen." Das V. רהב heißt in Kal nur stolz seyn und sich stolz und trotzig betragen, Jes. 3, 5. Spchw. 6, 3. Ebenso findet sich

*) Terribilis est, sagt Beda, quia universam virtutum aciem habet in se instructam.

in allen Derivatis, namentlich bei dem Nomen רהב, vgl. die Einl. zu Ps. 87, nur die Bedeutung des Stolzes und Trotzes. Das Hiphil kommt in Ps. 138, 3 in der Bed. stolz machen vor. Diese allein gesicherte Bed. gibt hier einen ganz passenden Sinn. Die Augen, der Spiegel der unschuldigen, reinen, sanftmüthigen Seele der Tochter Zion, machen den Bräutigam stolz, daß er eine solche Braut hat. Ein tüchtiges Weib ist nach Spchw. 12, 4 eine Krone ihres Mannes, vgl. hier 3, 11, wo die Bräute des himmlischen Salomo als die Kronen erscheinen, womit ihn krönte seine Mutter. In Spchw. 31, 23, eine Stelle, die um so mehr zu vergleichen ist, da das Weib auch dort eine ideale Person, das Volk, heißt es: „Bekannt ist in den Thoren ihr Mann", in Folge ihrer Vortrefflichkeit. Gesenius und A. geben dem Verbum die Bed. bestürmen. Allein zu den sanften und bescheidenen Taubenaugen an den Parallelst. C. 4, 1 und 1, 15 will das: sie bestürmen mich, nicht passen, was zudem gegen die Bed. des Hiphil und gegen Ps. 138, 3 ist. Verwerflich sind ebenso die Erkl.: sie schrecken mich, sie machen mich rasend (Meier), und: sie entflammen mich. — „Deine Haare wie die Heerde der Ziegen, die von Gilead hinaufkommen." Wie die Augen die innere Vortrefflichkeit abspiegeln, so kommt an den Haaren die Menschenfülle zur Anschauung. Von שערך, deine Haare an, bis zu V. 7 inclus. ist Alles gleichlautend mit C. 4, 1 von שערך bis V. 3 incl., nur daß hier fehlt was dort zum Preise der Lippen gesagt ist, und daß für: „von dem Berge Gilead" steht: „von Gilead", für הקצובות, הרחלים. Durch Gilead hier neben Jerusalem und Thirza im vorigen V. werden die Hauptpunkte des Landes bezeichnet, welches die Tochter Zion zur Zeit der Abfassung des Liedes inne hatte. Wie das cisjordanensische Land repräsentirt wird durch Jerusalem und Thirza, so durch Gilead das transjordanensische. Ähnlich Ps. 60, 8. 9.

V. 7. „Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe.

In C. 4 geht vorher: „wie eine rosinfarbene Schnur deine Lippen, und deine Rede lieblich.“ Diese Worte fehlen hier. — In der Wiederholung des in C. 4 ausgesprochenen Lobes werden hier nur die Schönheiten des Hauptes besprochen, damit die Wiederholung nicht durch ihre Länge ermüde. Die übrigen Theile kommen in einer neuen selbstständigen Schilderung in C. 7, 2 ff. zu ihrem Rechte. An die Stelle der Fünfzahl in C. 4, die in der Zweizahl der übrigen Theile ihre Ergänzung findet, tritt hier, wo keine solche Ergänzung nachfolgt, durch die Auslassung der Worte, welche die Schönheit der Lippen preisen, die Vierzahl, die Signatur des Allseitigen, Vollendeten, vgl. zu Apoc. 21, 16.

V. 8. „Sechzig ist der Königinnen, und achtzig der Kebsweiber, und der Jungfrauen ist keine Zahl.“ Die Königinnen und die Kebsweiber sind zwei Abtheilungen der Töchter Jerusalems, die nach C. 3, 9. 10 dem himmlischen Salomo zur Vermählung zugeführt worden sind. Die Königinnen sind die christlichen Hauptnationen, die Kebsweiber solche, die in dem Reiche des himmlischen Salomo eine untergeordnete Stellung einnehmen. Die Jungfrauen sind hier wie in Ps. 45, 3: „darum lieben Jungfrauen dich“, V. 15: „Jungfrauen hinter ihr“, die Völker, die noch nicht zur Vereinigung mit dem himmlischen Salomo gelangt, aber für sie bestimmt sind. — Über die Sechs als die Zahl der Weltmacht, vgl. zu C. 3, 7. Somit ist sie auch die Signatur der mächtigen Heidenvölker, die in das Reich Christi aufgenommen werden. Heiden werden im N. T. die Heidenvölker auch nach ihrer Christianisirung genannt, vgl. Röm. 11, 25. Apoc. 20, 3. 21, 24. 22, 2. — Was die Zahl achtzig betrifft, so ist die acht die verdoppelte vier, die Verdoppelung auf gleicher Linie mit der Multiplicirung mit zehn. Die Vier aber ist, neben der Bed. als Signatur des Vollendeten, Signatur der Erde nach ihren vier Seiten. In meinem Comm. zu Offenb. 4, 6 wurde bemerkt: „Daß der Cherubim vier sind, hat darin

seinen Grund, daß die vier Signatur der Erde. Schon Bengel bemerkt: „„Die Schrift beschreibt die sichtbare Natur oft nach den vier Enden der Welt, Ps. 89, 13, und auch die Offenbarung gedenkt oft der vier Ecken der Erde, C. 7, 1. 21, 13.““ In Ps. 148 sind derer, die den Herrn auf dem Lande loben sollen, viermal vier, und eine Vierzahl der lebendigen Wesen, auf Grund dessen, daß die vier Signatur der Erde, findet sich auch schon in 1 Mos. 7, 21. 23. Bei Ezechiel wird der Vierzahl noch weiterer Spielraum gegeben. Die vier Thiere haben jedes vier Gesichter und vier Flügel.“ Ähnlich ist die Bildung der Zahl 144000 in der Offenbarung. Die Zwölf ist die Signatur der Kirche. „In ihrer einfachen Grundform stellte sich diese Zahl in den zwölf Patriarchen und in den zwölf Aposteln dar, den beiden Quellen des Stromes der Kirche. Der Begriff des „großen Haufens“ der Gläubigen wird nun dadurch ausgedrückt, daß die Grundzahl zuerst mit sich selbst multiplicirt wird, wie in 21, 17, und dann mit 1000, wie in 21, 16.“ — Die 60 und 80 geben zusammen 140, die mit der Zwei und der Zehn multiplicirte Sieben, die Signatur des Bundes. Dadurch wird die Aufnahme der ursprünglichen Heidenvölker in die Kirche bezeichnet. — Das Schema des Salomonischen Hofes liegt zu Grunde, aber die Zahl der Frauen desselben, die in den Geschichtsbüchern angegeben wird, hat mit unserer Stelle nichts zu schaffen. Denn hier handelt es sich um den Hof des himmlischen Salomo. Wir ersehen aber aus uns. St., daß Salomo in seiner weiblichen Umgebung eine Abschattung höherer Verhältnisse erkannte. Es war gewiß nicht zufällig und ruhte ursprünglich nicht bloß auf niederen Motiven, daß er eine so große Anzahl heidnischer Weiber aus den verschiedensten Nationen (der Völkerschaften, aus denen Salomo Weiber liebte, sind in 1 Kön. 11, 1 sechs, vgl. die 60 hier) in seine Umgebung aufnahm. Es war damit auf eine symbolische Vorausdarstellung des Reiches Christi abgesehen, aber die Bilder

erwiesen sich zuletzt zu Salomos Schaden als lebendige. Auch im Salomonischen Götzendienste aber hat der Irrthum noch eine Wahrheit zur Grundlage. Er geht aus von der universalistischen Tendenz, welche das Hohelied beseelt, aber diese wird ins Fleisch gezogen und die Aufhebung der Spannung, die nur durch herrliche Gottesthaten der Zukunft bewirkt werden konnte, in einer schlechten Vermittelung gesucht. Nicht zufällig sind auch bei Salomos Frauen die Zahlen: 300 fürstliche Weiber und 700 Kebsweiber, wie es auch nicht zufällig war, daß Darius Codomannus auf seinem Zuge 360 Kebsweiber hatte, nach der Zahl der Tage des Persischen Jahres (Curt. III, 3). Das Masc. המה steht auch hier wieder mit Absicht.

V. 9. „Eine ist meine Taube, meine Fromme", vgl. zu C. 5, 2. — „Eine ist sie für ihre Mutter." Die Mutter der Tochter Zion ist das Ganze der Kirche, vgl. zu C. 3, 4. Nicht daß die Mutter nicht mehrere Töchter hätte, sie ist ja auch die Mutter der Töchter Jerusalems, sondern sie ist Eine ihrer Mutter als die einzige Tochter ihrer Art, welche die Mutter hat. — „Rein für ihre Gebährerin." Das ברה wird hier in keiner andern Bedeutung stehen, wie in V. 10. Die Bed. rein ist überhaupt die einzige sprachlich gesicherte, die Bed. erwählt, geliebt sind nur wegen des Zusammenhanges hier angenommen. Ihrer Gebährerin, in den Augen und nach der Schätzung derselben, wie ähnlich der himmlische Salomo sie seine Taube, seine Fromme nennt. Sie strahlt für ihre Gebährerin in so reinem Glanze, daß die übrigen im Vergleiche mit ihr als unrein erscheinen. — „Es sahen sie die Töchter und priesen sie glücklich." Die Töchter sind die Gattung, die Königinnen und Kebsweiber die Arten. Die Töchter können entweder die Töchter der im vorigen erwähnten Mutter seyn, s. v. a.: die übrigen Töchter, oder Töchter steht hier dichterisch für Weiber. Für die letztere Auffassung spricht die deutlich vorliegende Anspielung auf 1 Mos. 30, 13:

„Und Lea sprach: zu meinem Glücke, denn es preisen Töchter mich glücklich.“ — „Königinnen und Kebsweiber und lobten sie.“ Die Jungfrauen in V. 8 konnten hier nicht wiederkehren. Bezeichneten sie solche, die erst zur Aufnahme in das Reich Christi bestimmt sind, wie ja auch in Esth. 2, 2 die Jungfrauen solche sind, die erst zu einer der beiden Classen der königlichen Gemahlinnen zu promoviren, so können sie in das Lob der Tochter Zion nicht einstimmen. Denn die Würdigung ihrer Vorzüge kann nur von solchen ausgehen, die selbst bereits in das Reich Gottes eingegangen sind. — Der Gedanke des V. ist der, daß die Tochter Zion nach ihrer Wiedervereinigung mit Christo durch ihre herrlichen Gaben und Tugenden die anderen in die Kirche aufgenommenen Völker überstrahlen werde. Es ist derselbe Gedanke, den der h. Paulus in Röm. 11, 15 in den Worten ausspricht: „wenn ihr Verlust die Versöhnung der Welt ist, was denn ihre Annahme anders als Leben von den Todten.“ Mit der endlichen Bekehrung Israels soll danach eine herrliche Blüthezeit der Kirche eintreten, vgl. auch V. 12. — Hier und in Röm. 11 ist einfach nur davon die Rede, daß das bekehrte Israel ein Salz und ein Sauerteig für die Kirche seyn wird. Von Erhaltung des nationalen Verbandes, von Rückkehr nach Canaan findet sich keine Spur. Wir werden uns die Sache nach Analogie der bisherigen Erfahrung zu denken haben. Wäre der Plan Gottes ein anderer, so würde von Anfang an Vorsorge für die Erhaltung der Scheidewand getroffen seyn, und nicht eine unnatürliche Trennung eingeführt zwischen den Erstlingen, denjenigen, die dem Ganzen vorangeeilt sind, und deren Nachkommenschaft sich unterschiedslos unter den Christen aus den Heiden verloren hat, und den Spätlingen. — Ein Vorspiel der Erfüllung unserer Verheißung ist jeder begabte Christ aus den Juden, von den Aposteln bis in die Gegenwart, die uns

durch einzelne mit edlen Gaben gezierte Persönlichkeiten den Glauben an die vollendete Erfüllung besonders leicht macht.

V. 10. „Wer ist diese, die hervorblickt wie die Morgenröthe.“ Die Frage ist hier wie in 3, 6. 8, 5 eine solche der Verwunderung. Sie weist darauf hin, daß mit der Tochter Zion eine unbegreifliche Veränderung vorgegangen ist. Die Worte sind im Munde des himmlischen Salomo ganz passend, und man hat keinen Grund sie den Königinnen und Kebsweibern beizulegen. Daß sie den Beschluß der Rede des himmlischen Salomo bilden, zeigt positiv die Correspondenz des Endes mit dem Anfange, vgl. die ähnliche Correspondenz in C. 4, 1. 7, wo durch die Wiederholung ebenso der Schluß der Rede des himmlischen Salomo bezeichnet wird, eine Parallele, die um so bedeutsamer ist, da unser Abschnitt zu jenem in naher Beziehung steht. Das Morgenroth weist hin auf die Finsterniß, in welche sie bis dahin gehüllt war, vgl. Jes. 8, 20. 58, 8. Die Vergleichung mit der Sonne und dem Monde bezeichnet ihr neues Wesen rein positiv. Ainsworth: „Wie der Morgen nach der dunkeln Nacht, so erhebt sich die Braut nach der Finsterniß der Bedrängniß, des Irrthums, der Unwissenheit zu ihrem eigenen und Anderer Trost.“ — „Schön wie der Mond, rein wie die Sonne.“ Ihre Schönheit gleich dem Monde, ihre Reinheit gleich der Sonne verdankt sie dem Umstande, daß sie nunmehr wieder von der Klarheit des Herrn umleuchtet und durchleuchtet ist, vgl. zu Offenb. 12, 1. — „Schrecklich wie die Heerspitzen.“ Berleb.: „Dadurch wird von Vergleichung der Schönheit und Lieblichkeit zu dem Ruhme ihrer unüberwindlichen Tapferkeit fortgeschritten.“ Es erneuert sich am Ende der Tage, was in 5 Mos. 2, 25 gesagt wird: „Diesen Tag will ich anheben deinen Schrecken und deine Furcht zu geben über die Völker unter dem ganzen Himmel, daß sie hören dein Gerücht und sich fürchten und erbeben vor dir.“

C. 6, 11—7, 1.

C. 6, 11. In den Nußgarten ging ich hinab,
Zu sehen nach dem Grünen des Thalgrundes,
Zu sehen ob der Weinstock sproßte,
Die Granatbäume blühten.

V. 12. Ich wußte nicht so machte mich meine Seele
Zu Wagen meines Volkes edel.

C. 7, 1. Kehre wieder, kehre wieder, o Sulamith,
Kehre wieder, kehre wieder, daß wir dich schauen,
Was wollt ihr schauen an Sulamith?
Wie den Reigen der Zweilager.

An die lobpreisende Rede des Königes in C. 6, 4 — 10 schließt sich hier zuerst in V. 11. 12 die Rede der Tochter Zion, darlegend wie sie zu der Würde gelangt ist, die ihr besonders zum Schlusse der Rede des himmlischen Salomo beigelegt wird. Den Beschluß bildet in C. 7, 1 eine Anrede der Töchter Jerusalems an die Tochter Zion, worin sie ihre herzliche Freude aussprechen über ihre Wiederkehr aus der Verirrung und über die hohen Gnaden, die ihr in Folge derselben zu Theil werden.

Die Dreizahl der Verse schließt sich mit der Siebenzahl der V. der Rede des himmlischen Salomo zur Zehnzahl zusammen. Der Zehnzahl der Verse des ganzen Abschnittes entspricht die Zehnzahl der Glieder hier. Das für den ganzen Abschnitt charakteristische Vorherrschen der Vierzahl dauert auch hier noch fort. Zwei von den drei V. haben jeder vier Glieder. Viermal wird das kehre wieder wiederholt. In V. 11 vier Naturgegenstände, der Nußgarten, das Grüne, der Weinstock, die Granatbäume.

C. 6, 11. „In den Nußgarten ging ich hinab.“ In der Symbolik des Hohenliedes bezeichnet der Garten mit seinen edlen Bäumen, Früchten, Blumen, das fröhliche Gedeihen im Reiche Gottes, die Heilskräftigkeit der Kirche, vgl. zu 2, 12. 13. 4, 13. Es war eine lange Zeit des Winters und Regens eingetreten, in der der Garten der Tochter Zion verödet gelegen hatte, vgl. C. 2, 11. Jetzt aber ist ein neuer Frühling eingetreten. Jetzt war es Zeit in den Garten zu gehen und das Auge an der keimenden Pracht zu weiden. Im Winter auszugehen wäre thöricht. Der Nußgarten wird der Garten nur a potiori genannt. Denn daß darin auch andre edle Bäume, zeigt das Folgende. Daß der Garten hier von den Nüssen den Namen führt, während in C. 2, 13 Feigenbaum und Weinstock im Vordergrunde stehen, ist aus dem Streben zu erklären, den ganzen Reichthum edler Producte des Pflanzenreiches, welche das heilige Land darbietet, in das Gemälde der geistlichen Zierden der Tochter Zion aufzunehmen. Parallel ist das Bestreben möglichst viele Orte in dem heiligen Lande in die Darstellung hineinzuziehen. Josephus sagt in dem Lobe der Schönheit und Fruchtbarkeit der Uferebene des Sees von Genezareth, Wallnüsse, welche die kühleren Lüfte lieben, wachsen daselbst in großer Menge, Ritter 2, 1 S. 292. Das Herabsteigen zum Garten, was auch in V. 2 vorkommt, erklärt sich aus dem folgenden נחל. Danach war der Nußgarten in einem bachdurchflossenen Thale gelegen. — „Zu sehen nach dem Grünen des Thalgrundes.“ Sie will sich ergötzen (das ראה mit ב hat den Sinn des Betrachtens, des mit Wonne ansehens, vgl. 7, 1) an dem Grünen im Thale, dem Producte des neuen Frühlings, der ihr nach dem starren Winter der Geist- und Heilslosigkeit zu Theil geworden, um zu sehen, wie weit es mit dem Grünen schon gediehen ist. Das אב viror Hi. 8, 12. Fälschlich Gesenius hier: gramina viridia in convalli. Denn daß hier die grünenden Bäume gemeint sind,

(vgl. das: wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen) zeigt das Folgende, wo beispielsweise Weinreben und Granaten genannt werden. Der Garten wird ja auch ein Nußgarten genannt, ist also ein Baumgarten. — „Zu sehen ob der Weinstock sproßte, die Granatbäume blühten." Weinstock und Granatbaum als die Bäume, welche die edelsten Früchte tragen. Wie hier Weinstock und Granatbaum, so in C. 2, 13 Weinstock und Feigenbaum. Sie hat nach jener St. schon einen solchen Maitag gehabt, aber durch ihre Schuld hat der kalte Winter die Blüthenpracht zerstört.

V. 12. „Ich wußte nicht so machte mich meine Seele." Das: ich wußte nicht, vertritt die Stelle eines Adverbiums, unversehens, also daß ich davon überrascht wurde, vgl. Ps. 35, 8. Sprchw. 24, 22, wo: wer weiß, im Parall. mit plötzlich steht. Das Gegenstück zu der plötzlichen Erhebung hier bildet die plötzliche Erniedrigung in Jerem. 50, 24. Das: ich wußte nicht, kann nicht den Gegensatz gegen das eigne Streben bilden. Denn dann würde die Ursache nicht in die eigne Seele gesetzt werden. Die Seele, als Sitz des Verlangens, der Wünsche, der Triebe, vgl. 1, 7. 5, 6. Der Erfolg ist das Product einer edlen Leidenschaft, welche in der Brust der Tochter Zion erwacht. Als Sitz des tapfern Muthes erscheint die Seele auch in Richt. 5, 21: „du zertrittst, meine Seele, die Stärke," des Feindes nämlich. Sie ist in den Garten hinabgegangen zu sehen u. s. w. Da wird sie plötzlich von einem Heldengeiste ergriffen, der sie zur Vorkämpferin des Reiches Gottes macht. — „Zu Wagen meines Volkes edel." Das שׂוּם mit dem Accus. der Person und der Sache: jemanden zu etwas bestellen oder machen, vgl. 1, 6. 1 Mos. 47, 6. 1 Sam. 8, 1. 11, 11. Ps. 105, 21 *). Die

*) Gesenius: inopinato anima mea transtulit me inter currus comitatus principis. Das unter ist willkürlich eingeschoben. Das: meine

Wagen eines Volkes können nur seine Kriegswagen seyn, vgl. 2 Mos. 14, 25. Jos. 11, 6. 9, und auf diese führt auch V. 4 und 10, wo Salomo Sulamith als furchtbar wie Heerspitzen bezeichnet hatte, dann C. 1, 9, wo Salomo die Tochter Zion den Rossen an den Kriegswagen Pharaos vergleicht, zur Bezeichnung ihres streitbaren Charakters, nach dem sie es mit der gesammten Weltmacht aufnehmen kann. Sulamith vertritt die Stelle der Kriegswagen ihres Volkes als seine mächtige und kräftige Schutzwehr oder durch den ihr einwohnenden Heldengeist. Erläuternd ist 2 Kön. 2, 12, wo Elisa Elias Wagen Israels und seine Reuter nennt (dasselbe sagt Joas von Elisa in 2 Kön. 13, 14), Jonathan: qui precibus utilior fuisti populo Israelitico, quam currus et equites eorum, Thenius: „Elia wird dadurch als der bezeichnet, in welchem Israels wahre, seine äußere weit überbietende Schutzwehr bestanden habe, indem Wagen und Reuter die vornehmste Macht der damaligen Staaten bildeten, und namentlich Israel gegen das Andringen der Syrer unentbehrlich waren." — Ihr Volk nennt die Tochter Zion hier die Gemeinschaft, der sie angehört, vgl. Ps. 14, 4. Micha 3, 3. Jes. 3, 12,*) die Gemeinschaft der Unterthanen des himmlischen Salomo, deren umfassender Charakter aus C. 6, 9. 10 hervorgeht. Auf jene Stelle steht die unsrige in naher Beziehung. Sulamith legt sich hier selbst die erhabene Stellung bei, welche der König ihr dort. עם bezeichnet nicht bloß Volk im engeren Sinne, sondern jede Gemeinschaft, vgl. Richt. 8, 5. 1 Mos. 32, 8. Das edel bildet eigentlich einen ganzen Satz, wie das stark in Ps. 18, 18, s. v. a. welches edel ist. נדיב, eigentlich ein

---

Seele setzte mich, weist darauf hin, daß der Erfolg von der freien Thätigkeit der Redenden ausging.

*) Gesenius unter עם: dicitur non solum populus regis et dei, sed etiam privati homines dicunt: populus meus, pro populo cujus civis sum, Ps. 45, 11. Jes. 53, 8. 4 Mos. 5, 27.

Getriebner, ist ein solcher, der in sich selbst einen lebendigen Antrieb zum Guten hat, einen inneren Drang dazu, Ps. 51, 14. Jes. 32, 8. Dieser willige, edle Geist äußert sich nach dem Zusammenhange und dem Parallel. besonders in der Kampfesfreudigkeit gegen die Feinde. Angespielt wird wie es scheint auf Ps. 110, 3: „dein Volk freiwillige Spenden, נדבות, an deinem Machttage." Sie weihen sich Gott mit willigem Herzen, mit hohem edlen Muthe am Tage des Kampfes auf Leben und Tod.

C. 7, 1. Auf die Anerkennung der neuen hervorragenden Stellung der Tochter Zion durch den himmlischen Salomo, dann durch die Tochter Zion selbst, folgt zum Schlusse der Decade die durch die Töchter Jerusalems, bestätigend was der Herr schon in V. 9 von ihnen gesagt hatte, daß sie die in das alte Verhältniß zu ihm zurückgekehrte Tochter Zion loben und preisen werden. — „Kehre wieder, o Sulamith." Die vierfache Wiederholung des: kehre wieder, bezeichnet die Rückkehr als eine vollendete: die vier die Signatur der Vollendung. Eben diese vierfache Wiederholung weist darauf hin, daß es sich hier von der Rückkehr in der allerwichtigsten Beziehung handelt — denn nur diese hat ihre Grade, und nur bei ihr erschien es angemessen, das Vollendete, das Gründliche also hervorzuheben —, von der Rückkehr in das alte Liebesverhältniß zu dem Herrn und zu dem himmlischen Salomo, woran auch schon deshalb nur gedacht werden kann, da nur von dieser Rückkehr im Zusammenhange die Rede ist, bei der Annahme jeder andern man willkürlich die Umstände hinzudenken muß. In der Form der Aufforderung wird das herrliche Wohlgefallen ausgedrückt an dem, was so eben geschieht. Es ist die Bekehrung, von der schon Moses im Gesetze geweissagt hat, 5 Mos. 4, 29. 30: „und ihr suchet von dort den Herrn deinen Gott, und du findest, denn suchen wirst du ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele (dem entspricht

hier die Vierzahl des שׁובי). Zu deiner Noth und wenn dich treffen alle diese Dinge am Ende der Tage, da kehrest du zurück zu dem Herrn, deinem Gott, und hörest auf seine Stimme," dann in 5 Mos. 30, 2: „und du kehrest zurück zu dem Herrn deinem Gott und hörest auf seine Stimme — — von ganzem Herzen und von ganzer Seele." Das Ineinander der Rückkehr zum Herrn und zum Geschlechte Davids spricht im Einklange mit unſ. St. Hoseas aus in C. 3, 5: „Hernach werden zurückkehren die Kinder Israels und suchen den Herrn ihren Gott und David ihren König, und beben zum Herrn und zu seiner Güte am Ende der Tage." Daß Sulamith kein eigentliches Nomen proprium ist, zeigt der Artikel. Die Erklärung des Namens wird in C. 8, 10 gegeben. Danach bedeutet es diejenige, welche Frieden gefunden. Diese Bedeutung nun gewinnen wir bei folgender Ableitung. Die Endung i „ist wie ein relatives Adjectiv d. i. den Begriff: welcher von, enthaltend" (Ewald). Sulamith ist demnach diejenige, welche von שׁולם ist. שׁולם ist ein Nomen, abgeleitet von Püal f. שֻׁלַּם, die Verdoppelung ersetzt durch Dehnung des Vocales, vgl. Ewald §. 65 a. 156 b. Ähnliche Bildungen sind גומץ, Grube, in Pred. 10, 8 von גֻּמַּץ, im Chald. graben, יוקשׁ, ebenfalls aus Pü. in Pred. 9, 12, מוגר. Das Pü. von שׁלם kommt in der Bed. befriedet werden als Denominat. von שׁלום vor in Jes. 42, 19. Die Sulamith ist danach die Befriedete, diejenige, welche zum Frieden gelangt, mit dem Frieden begabt worden ist. Der Name weist hin auf die Aussöhnung und Begnadigung. Fälschlich wird er überhaupt auf die Braut des Hohenliedes übergetragen. Er erscheint nicht umsonst erst hier. Er hat die Entzweiung und die Beseitigung derselben zu seiner Voraussetzung. Ferner, der Name Sulamith weist darauf hin, daß das: kehre wieder, nur die herzliche Beistimmung zu einem fait accompli und den Wunsch bezeichnen kann, daß die Tochter Zion auf der bereits betretenen

Bahn fortwandele. Eine Anspielung findet vielleicht statt auf die Sunamitin, die schöne Jungfrau, welche David in seinem Alter zugeführt wurde, 1 Kön. 1, 3. (Das Dagesch in dem מ ist beiden Formen gemeinsam). Vielleicht sollte der Name auch zugleich an Jerusalem, ursprünglich bloß Salem, erinnern. Gewiß aber ist es, daß der Name Sulamith in Beziehung steht zu dem Namen Salomo. Dieser, aus Salomon verkürzt, wie Schilo, dem es nachgebildet ist, aus Schilon, bedeutet den Mann des Friedens und der Ruhe. In 1 Chron. 22, 9 sagt Nathan zu David: „siehe ein Sohn wird dir geboren, der wird ein Mann der Ruhe seyn, und ich gewähre ihm Ruhe von allen seinen Feinden ringsum, denn Salomo wird sein Name seyn, und Frieden und Stille will ich Israel geben in seinen Tagen.“ Daß die Tochter Zion Sulamith wird, darin findet der Name Salomo seine Bewährung. Er würde ein nomen vanum seyn, wenn nicht auf die Bekehrung die Befriedigung folgte. — „Kehre wieder, daß wir dich schauen.“ Das חזה mit ב weist darauf hin, daß es an Sulamith Liebliches zu schauen geben wird, wenn sie fortwandelt auf dem betretenen Wege der Bekehrung. — „Was wollt ihr schauen an Sulamith?“ so fragt diese. Die Töchter Jerusalems antworten: „Wie den Reigen der Machanaim.“ Das Machanaim wird nicht von 1 Mos. 32, 3 losgerissen werden dürfen. Denn der Dual kommt nie anders vor als in Beziehung auf jene St. Auf der andern Seite wird Machanaim nicht wie gewöhnlich Stadtname seyn können: dagegen spricht der Artikel, mit dem der Stadtname nie vorkommt. Die Lösung ist, daß durch Machanaim hier dieselben zwei Lager bezeichnet werden, von deren Concurrenz die Stadt Machanaim den Namen erhielt. Es heißt in 1 Mos. 32, 2. 3: „Und Jakob ging seines Weges, da begegneten ihm Engel Gottes, und Jakob sprach, so wie er sie sah, Lager Gottes ist dieses, und er nannte den Namen dieses Ortes Machanaim,“ Zweilager.

Es fragt sich, welches die beiden Lager sind, von denen Jakob den Ort benannte. Nach mehreren Ausl. soll es ein doppeltes Lager der Engel seyn, durch welches Jakobs Lager in die Mitte genommen wird. Nach andern dagegen sind die beiden Lager das Lager der Engel und das Lager Jakobs. So Baumgarten: „Es ist Jakob die Hauptsache, daß die Engel, als die mächtigen Heerschaaren Gottes, sich zu seiner hülflosen Schaar gesellen zum Schutz und Trutz wider alle seine Feinde." Die letztere Auffassung ist die richtige. Von einem Doppellager der Engel ist im Vorherg. nicht die Rede, Jakob sagt vielmehr: dieß ist ein Lager Gottes; gegen die Umschließung spricht das begegneten, daß das eine Lager das Lager Jakobs ist, erhellt aus V. 8. 11. 22. Der Dual weist hin auf die innige Verbindung des himmlischen und des irdischen Lagers. Der Dual malt, nach Ewald § 180, „das in zwei Hälften gespaltene Ganze, und gibt den Begriff des doppelten, gepaart, zusammenhangenden. Zwei Sachen oder Personen, welche zufällig zusammenkommen, können nie durch den Dual zusammengefaßt werden; der Dual umschreibt nicht die Zahl zwei, daher muß, wo der Begriff zwei sehr stark soll hervorgehoben werden, ihm selbst das Zahlwort noch hinzugesetzt werden." Die Concurrenz des Lagers Jakobs und des Lagers der Engel in der Urzeit soll sich am Ende der Tage wiederholen, und das wird ein herrliches Schauspiel für die Kirche seyn. — Die Zweilager sind die aus der Geschichte der Urzeit und aus der heiligen Schrift bekannten Zweilager. Es heißt nicht die Reigen, sondern wie die Reigen der Zweilager, etwas das dem Zweilager gleicht, eine Wiederholung, gleichsam eine zweite Aufführung des Reigens. Von einem Reigen der Zweilager ist in der Genesis nicht ausdrücklich die Rede. Aber der Reigentanz ist der Sache nach überall vorhanden, wo die Freude, vgl. Ps. 30, 12: „du wandelst mir meine Klage in einen Reigen, du hast geöffnet meinen Sack und mich mit Freude gegürtet." Das

Herz hüpft und tanzt, wenn auch die Füße ruhen. Die heiligen *Engel* freuen sich, daß die Gemeinde Gottes von ihm würdig erachtet würde, daß sie an ihr ihr Amt als dienstbare Geister thun können, Luc. 15, 10. Hebr. 1, 14. Die *Gemeinde des Herrn* freut sich, daß ihr Lager von der traurigen Vereinsamung erlöst ist, daß an die Stelle des Singulars der Dual getreten. Es gilt hier das Wort: Es ist besser zwei denn eins. Wehe dem, der alleine ist, wenn er fällt, so ist kein Anderer da, der ihm aufhelfe. Einer mag überwältigt werden, aber zwei mögen widerstehen.

C. 7, 2 — 11.

V. 2. Wie schön sind deine *Schritte* in den Schuhen, du Edeltochter.
Die Schwingungen deiner *Hüfte* wie Schmucksachen,
Das Werk der Hände des Meisters.

V. 3. Dein *Nabel* ein runder Becher,
Nicht mangle ihm Mischtrank,
Dein *Leib* ein Haufe von Waizen,
Umsteckt mit Lilien.

V. 4. Deine zwei *Brüste* wie zwei junge Hirsche,
Zwillinge einer Hindin.

V. 5. Dein *Hals* wie der Thurm von Elfenbein,
Deine *Augen* Teiche in Hesbon,
Am Thore Bathrabbim,
Deine *Nase* wie der Thurm des Libanon,
Der gen Damascus spähet.

V. 6. Dein *Haupt* auf dir wie der Karmel,
Und die *Dünne* deines Hauptes wie der Purpur,
Der König gefesselt durch die Rinnen.

V. 7. Wie schön bist du und wie lieblich,
Du Liebe in den Kosungen.

V. 8. Dieser dein Wuchs er gleichet der Palme,
Und deine Brüste den Weintrauben.

V. 9. Ich spreche: ich will auf die Palme steigen,
Erfassen ihre Zweige,
Und mögen mir seyn deine Brüste wie die Trauben am Weinstock,
Und der Geruch deiner Nase wie die Äpfel.

V. 10. Und deine Kehle wie guter Wein,
Der meinem Geliebten rechtschaffen eingehet,
Reden macht Schlafender Lippen.

V. 11. Ich bin meines Geliebten, und auf mich geht sein Verlangen.

Der himmlische Salomo singt von neuem das Lob der Tochter Zion, die aus der Verirrung zu ihm, und damit zu ihrer früheren Schönheit zurückgekehrt ist, im Gegensatze gegen die vorige Dekade von unten nach oben, von den Füßen zu dem Haupte aufsteigend, V. 2 — 6. Auf die Schilderung ihrer Reize folgt der Entschluß ihrer zu genießen, und die herzliche Eintracht Sulamiths und Salomos gibt sich zuerst darin zu erkennen, daß die erstere (in dem zweiten und dritten Gliede von V. 10) ihn unterbrechend seine begonnene Rede vollendet, und wird dann zum Schlusse in V. 11 von ihr ausdrücklich ausgesprochen.

Der Abschnitt bildet, dem vorigen entsprechend, eine Dekade, getheilt durch die doppelte fünf. Der Schönheiten in V. 2—6 sind zehn, getheilt durch die doppelte vier, jede in einer Siebenzahl von Gliedern, und die zwei, in einer Dreizahl. Der zweite Theil hat zwölf Glieder, getheilt durch die dreimal vier. Das Vorherrschen der Vollendungszahlen vier und zehn, welches in

dem vorigen Abschnitte wahrzunehmen war, dauert auch hier noch fort.

Die buchstäbliche Erklärung wird auch bei diesem Abschnitte gerichtet durch die Geständnisse ihrer eignen Vertheidiger. Döpke seufzt zu Cap. 7, 2, nachdem er sich vergeblich mit der Erklärung abgemüht: „ich muß bekennen, daß der ganze Vers immer schwülstig bleibt." Ewald sagt zu C. 7, 4: „Es ist wahr, daß dieser V. etwas schwülstig ist." Magnus S. 142 von dem ganzen Abschnitt: „Die Bilder sind eben so künstlich als übertrieben." Es ist natürlich, daß diese abgenöthigten Geständnisse noch weit hinter der Wahrheit zurückbleiben. Das Resultat der buchstäblichen Erklärung ist bei dem ganzen Abschnitt Geschmacklosigkeit und Unsinn.*)

C. 7, 2. „Wie schön sind deine Schritte in den Schuhen, du Edeltochter." Es ist zweifelhaft, ob, daß das Lob hier bei den Füßen beginnt, dadurch veranlaßt worden ist, daß die Töchter Jerusalems in C. 7, 1 des Reigentanzes der Tochter Zion gedacht hatten. Der Grund, daß hier in dem Lobe der letzteren von den Füßen zu dem Haupte aufgestiegen wird, kann auch einfach darin liegen, daß in der vorhergehenden Dekade das Lob bei dem Haupte begonnen hatte und nicht über dasselbe hinausgekommen war. Dadurch wurde es nahe gelegt, hier den umgekehrten Weg einzuschlagen. Jedenfalls aber führt nicht die geringste Spur darauf, daß Sulamith hier als tanzend zu denken ist. Es ist das bloße Fiction der Ausleger, die sich beim Hohen-

*) Man wird sich für jetzt noch an diesen und ähnlichen Ausdrücken stoßen. Es wird aber eine Zeit kommen, wo sie als vollkommen sachgemäß anerkannt werden. Der Verf. bedient sich ihrer nicht aus einer unbedachten Vorliebe für schroffe Ausdrucksweise, sondern nach reiflicher Überlegung und sorgsamer Abwägung.

liebe so oft ihres Namens unwürdig zeigen. — Statt der Füße werden die von ihnen ausgehenden Schritte genannt (die ungewöhnliche Bedeutung Füße kann hier um so weniger stattfinden, da auch im Folgenden nicht die Lenden selbst, sondern ihre Bewegungen genannt werden), um darauf hinzuweisen, in welcher Beziehung hier die Füße in Betracht kommen und als schön gepriesen werden, nicht nach ihren Formen, sondern nach ihren Bewegungen. — Durch die Schritte werden die Handlungen bezeichnet. Die Verba des Gehens werden in allen Sprachen auf den Wandel übergetragen. Gesenius hat als die zweite metaphorische Bd. des הלך gehen — leben, einer Lebensweise folgen. Die Füße erscheinen als Organe des Handelns z. B. in Hi. 23, 11. 31, 5. Ps. 119, 59. 101: „Von allem bösen Wege halte ich ab meine Füße, damit ich halte deine Worte", Luc. 1, 79. — Zu dem: in den Schuhen, vgl. Exod. 12, 11: „Eure Lenden umgürtet, eure Schuhe an euren Füßen." Berleb.: „Als die Israeliten wegfertig standen, aus der Dienstbarkeit Aegyptens in die Freiheit zu gehen, mußten sie Schuhe an ihren Füßen haben." Der verlorene Sohn bekommt Schuhe an die Füße, Luc. 15, 22. In Ephes. 6, 15 wird das geistliche Beschuhtseyn ausdrücklich erklärt durch das bereit und fertig seyn (die ἑτοιμασία) im Dienste der Wahrheit. Die Schuhe zog man aus, wenn man es sich bequem machen und der Ruhe pflegen wollte. Wenn man ans Werk und auf die Reise ging, zog man die Schuhe an, vgl. Apgsch. 12, 8, wo der Engel zu Petro sagt: gürte dich und thue deine Schuhe an. — „Du Edeltochter." Nach C. 6, 12 kann das נדיב hier sich nicht auf den hohen Stand, sondern nur auf den Adel der Gesinnung beziehen, vgl. Sprchw. 8, 16, wo die Weisheit spricht: „durch mich regieren Fürsten, und sind edel alle Richter der Erde", auf den hohen, willigen, begeisterten Sinn. Dieß ist auch allein dem Zusammenhange angemessen; denn die Anrede weist auf den Quell hin, aus dem die Schön-

heit der Tritte, der Handlungen, des Wandels hervorgeht. Der Edle ist der personificirte Gattungsbegriff. Die Tochter des Edlen ist somit dichterische Bezeichnung der Edelmüthigen. Selbst in der Prosa steht 1 Sam. 1, 16 Tochter der Nichtswürdigkeit f. Nichtswürdige. — „Die Schwingungen deiner Hüfte wie Schmucksachen." Das חמק in C. 5, 6 und Jer. 31, 22 in der Bed. sich wenden. Danach können חמוקים nur die Wendungen, die Bewegungen seyn, und diese Bedeutung paßt trefflich in den Parallelismus mit den Schritten. Die Bed. die Umfänge ist ebenso unpassend wie sprachlich ungesichert. Der Vergleichungspunkt der Bewegungen der Hüfte mit den Schmucksachen ist nach dem: wie schön, des ersten Gliedes die Schönheit. Die Form חלאים ist nicht Dual (Luther: zwo Spangen) sondern Plural. חלי, vgl. das חֶלְיָה in Hos. 2, 15 ist nicht speciell Halsband, sondern Schmuck überhaupt. Darauf führt schon der Plural, Schmucksachen. Die einzige St. außer der unsrigen, wo das חלי vorkommt, ist Sprchw. 25, 12: „Ein goldner Ring und ein Schmuck von Schatzgold ist ein weiser Tadler am hörenden Ohr", Bertheau: „auf weisen Tadel zu hören gereicht dem Ohre zum größten Schmucke", richtiger: das Ineinander von beiden. Gemeinsam ist dieser Stelle mit der unsrigen nicht nur das חלי, sondern auch der Vergleichungspunkt, die Schönheit und Lieblichkeit. Auch dort ist die Schönheit eine geistige. — „Das Werk der Hände des Meisters." In der angef. St. der Sprchw. wird die Schönheit des Schmuckes nach der Materie bezeichnet, hier nach dem Verfertiger. Das אמן = אמון, Künstler, in Sprchw. 8, 30. Das vereinzelte Vorkommen und die schwankende Form erklärt sich aus der Entlehnung aus dem Aramäischen. Was für die Schmucksachen der Künstler, das ist in Bezug auf die Schwingungen der Hüfte der Tochter Zion „der höchste alles wirkende Gott durch seinen Geist."

V. 3. „Dein Nabel ein runder Becher." Bei dem Nabel

kommt nur die Becherform in Betracht. Unter dem Bilde eines Bechers, stets voll von Mischwein, erscheint die Fähigkeit der Kirche, die Durstigen mit edlem Labetrunke zu erquicken. Was der Becher voll Mischtrank für die Durstigen, das ist im zweiten Gliede der Waizen für die Hungrigen.*) Als die Vertiefung im Leibe kommt der Nabel auch in Spr. 3, 8 in Betracht, im Parallelismus mit den Gebeinen: fürchte den Herrn und weiche vom Bösen, das wird deinem Nabel (deinem innersten Wesen) gesund seyn, und deine Gebeine erquicken. Von den drei Stellen des A. T., die des Nabels gedenken, gehören zwei dem Salomo an, und beiden ist gemeinsam, daß des Nabels in ziemlich fernliegender Beziehung gedacht wird, wie schon daraus hervorgeht, daß die Ausleger sich in beide gleich wenig haben finden können.—„Nicht mangle ihm Mischtrank.“ Das nicht mangle ruht auf dem Grunde des: nicht mangelt, und spricht die Freude aus, daß dem also ist, vgl. Ps. 41, 3. 121, 3. מזג, Mischtrank, ist die Aramäische Form statt der Hebräischen מסך, Ps. 75, 9, vgl. Sprchw. 23, 30. 9, 5. Es ist nicht zufällig, daß die letztere in den Sprüchwörtern vorkommt, die erstere hier. Das heidnische, speciell das Aramäische Liebeslied bildet die Grundlage des Hohenliedes. Darauf sollte auch die Sprache hinweisen. Mischtrank ist Wein, dem nicht etwa Wasser beigemischt ist, sondern Gewürz, nach der Natur der Sache hier und nach C. 8, 2, vgl. über die Mischung des Weines mit Gewürzen die Ausll. zu Jes. 5, 22. Ps. 75, 9. Verwandt unserer St. ist Sprchw. 9, 5, wo die Weisheit einladet zu trinken von dem Weine, den sie gemischt. Diese St. tritt der unsrigen um so näher, wenn erkannt wird, daß die Weisheit nicht die abstrakte, sondern die in der

---

*) Mercerus: ut in ecclesia non deficit potus, sic nec cibus; ideo ubi crateri pleno comparata est, nunc acervo tritici comparatur, ubi abunde sufficit triticum ad omnes alendos.

Kirche lebendig gewordene ist. Hier ist von dem Weine der Tochter Zion schon in C. 5, 1 die Rede, vgl. 4, 10. Verwandt und erläuternd ist auch Joh. 7, 38: „wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von deß Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen." Was hier von der Tochter Zion gesagt wird, gehört den Gläubigen, der Kirche überhaupt an, und eignet der Tochter Zion nur als einem vorzüglichen Theile der Kirche. Es verhält sich hier ebenso wie in dem Segen Jakobs und Mose's, wo, was von den einzelnen Stämmen gesagt wird, nur Individualisirung des allgemeinen, dem Ganzen bestimmten Segens ist. — „Dein Leib ein Haufe von Waizen." Des Leibes oder Bauches wird gewöhnlich in Bezug auf die Nahrung oder als Behälters derselben gedacht: die Speisen dem Bauche und der Bauch der Speise, 1 Cor. 6, 13, vgl. Sprchw. 13, 25. Jerem. 51, 34. Ezech. 7, 19. Sir. 36, 18. Matth. 15, 17. So knüpft sich also hier an den Bauch der Gedanke der nährenden Kraft der Kirche. Die Vergleichung mit dem Waizenhaufen, an dessen Stelle mehrere willkürlich den Waizengarbenhaufen setzen, liegt um so näher, da der Leib das massenhafteste Glied des Körpers. Daß der Waizen als Nahrung in Betracht kommt, nicht wie mehrere thörichterweise gemeint haben nach seiner Farbe, erhellt schon aus dem Parallelismus mit dem Weine. Der Waizen erscheint als Repräsentant der Nahrung auch in Ps. 81, 17. 147, 14. Jerem. 12, 13. Jo. 1, 11. — „Umsteckt mit Lilien." Über die Lilien als Bild der Lieblichkeit, vgl. zu 5, 13. Der Gedanke ist der, daß die nährende Kraft der Kirche, ihr Reichthum an solider Nahrung für den geistlichen Hunger mit lieblichem Wesen gepaart ist. Berleb.: „Und noch dazu mit Lilien umsteckt, die göttlichen Wahrheiten mit einer sonderbaren Anmuth und Zierlichkeit vorzustellen." — Was Jesus in Bezug auf sich sagt in Joh. 6, 35: „ich bin das Brot des Lebens, wer zu mir kommt, der wird nimmer hungern, und wer an mich glaubt, der

wird nimmermehr dürsten", das gilt auch von der Kirche, der er die Schätze seines Heiles mitgetheilt hat. Was die Tochter Zion hier ist und hat, das ist und hat sie ja nur durch die Vereinigung mit dem himmlischen Salomo.

V. 4. „Deine zwei Brüste wie zwei junge Hirsche." Wir haben hier ein anderes Bild für die nährende Kraft der Kirche, die auch hier mit der Lieblichkeit verbunden erscheint. Berleb.: „aus welchen die jungen Kinder die Milch des Evangelii saugen, 1 Petr. 2, 2, wie der Becher und Waizenhaufen den Erwachsenen Nahrung gibt." Der V. ist eine absichtliche Wiederholung aus C. 4, 5. Die Tochter Zion hat jetzt wiedererlangt, was sie in der Zeit der Trennung verloren.

V. 5. „Dein Hals wie der Thurm von Elfenbein." Parallel ist C. 4, 4: Wie der Thurm Davids dein Hals. Hier wie dort „die göttliche Hochherzigkeit der Braut, nach der sie ihren Feinden furchtbar ist." Diese hat sie jetzt wieder erlangt, sie hat ihren Antheil an diesem herrlichen Privilegium der Kirche Gottes wieder erhalten, während in der Zeit der Trennung ihre Dränger sprachen zu ihrer Seele: Bücke dich und wir wollen herübergehen, Jes. 51, 23. Es werden absichtlich viele Züge aus der früheren Schilderung wiederholt, um darauf hinzuweisen, daß die Tochter Zion ganz in ihre frühere Würde wiedereingesetzt wird. Der Thurm von Elfenbein im Gegensatze gegen den Thurm aus gewöhnlichem Material. Das Elfenbein kommt in Betracht nach der Härte und Festigkeit und nach dem hellen Glanze. Es ist an sich nicht grade nothwendig, daß der Thurm ganz aus Elfenbein bestand, ein Thurm von Elfenbein kann ein Thurm mit Elfenbein verziert seyn, vgl. 1 Kön. 22, 39. Am. 3, 15, meinen Comm. zu Ps. 45, 9. Doch da der Thurm ja der Phantasie angehört, so erscheint es für den vorliegenden Zweck passender, ihn als ganz aus Elfenbein bestehend zu denken. — „Deine Augen Teiche in Hesbon." In C. 4, 1 hieß es: „deine Augen

Tauben“. In C. 5, 12 von dem Bräutigam: seine Augen wie Tauben an Wasserbächen, sich badend in Milch, sitzend an der Fülle. Dort ist das Bild des klaren Wassers mit dem der Tauben zur Bezeichnung der Reinigkeit und Unschuld verbunden. Aus der Vergleichung dieser St. ergibt sich, daß der Vergleichungspunkt auch hier die Reinheit und Klarheit. Zu Hesbon fand Seetzen einen ansehnlichen ausgemauerten Teich, vgl. Ritter S. 1049. 1168. Ebenso Burckhardt S. 1176. Die Teiche in Hesbon dienen durch ihre Wasserfülle (vgl. 5, 12) zur Bezeichnung der Unschuldsfülle; angewandt müssen sie besonders klar und rein gewesen seyn. Ihre Nennung geht aber zugleich aus der Tendenz hervor, möglichst viele Orte in dem gelobten Lande in den Kreis des Lobes der Braut hineinzuziehen, eine Tendenz die vom Standpunkte der buchstäblichen Auslegung aus nicht zu erklären ist: sie hat zu ihrer Voraussetzung, daß ein näheres Verhältniß des gelobten Landes zu der Braut stattfindet, deren Symbole in ihm geschaut werden. — „Am Thore Bathrabbim.“ Bathrabbim heißt: die Tochter der Vielen. Der Status constructus steht nicht selten, wo der Sache nach ein Appositionsverhältniß stattfindet, und dieß ist grade bei Bath sehr gewöhnlich — die Tochter Babels, Zions steht für die Tochter oder Jungfrau Babel, Zion. Danach nun bezeichnet die Tochter der Vielen hier eine Gemeinschaft, die aus Vielen besteht. Die Volkreiche kann aber entweder Hesbon selbst seyn, oder dichterische Bezeichnung der Rabbath Bne Ammon, der Volkreichen der Söhne Ammons, 5 Mos. 3, 11, auch bloß Rabbah (nicht, wie gewöhnlich gegen den Sprachgebrauch erklärt wird, die Große, sondern die Volkreiche); das Thor der Volkreichen, das Thor von Hesbon, das nach dieser Hauptstadt der Ammoniter hinausführte. Für die letztere Auffassung spricht der Parallelismus des folgenden Gliedes, wo der Ammonitischen Hauptstadt die Weltstadt Damascus entspricht, dann, daß das: an dem Thore der Volkreichen, auf Hesbon bezo-

gen, ein müßiger, bedeutungsloser Zusatz seyn würde, wie schon aus der Bemerkung von Ewald erhellt: „In seiner *Einfalt* nennt er selbst das Stadtthor, wo die klaren Teiche sind.“ So einfältig ist der Verfasser des Hohenliedes nicht. Da ist alles Kunst und Absicht. Der Gedanke ist das unschuldige, lautere, klare Wesen, das der Tochter Zion *im Unterschiede von der Welt* eignet. Die Lage fordert zur Vergleichung auf. Die Hauptstadt der Ammoniter kommt als Typus der Welt in Betracht. — „Deine Nase wie der Thurm des Libanon, der gen Damascus späher.“ Das Ende des V. kehrt zu seinem Anfange zurück, wo die Hoheit der Tochter Zion und der Kirche Gottes, deren Theil sie bildet, durch den Hals abgebildet wird. Die Nase, als der hervorragende Theil des Gesichtes, ist das natürliche Symbol der geistigen Hohheit und des Stolzes, des edlen und des unedlen. In Ps. 10, 4 wird der Hochmuth durch die Höhe der Nase bezeichnet. Stellen Arabischer Schriftst., in denen durch die Hohheit der Nase Stolz und Hohheit der Gesinnung bezeichnet wird, finden sich gesammelt bei Gesenius in dem thes. unter גבה 1 S. 257. In C. 4, 4 wird der stolze Hals der Tochter Zion mit dem Thurme Davids verglichen. *Hier* dient der stolze Wehrthurm gegen Damascus zum Symbole der Hohheit Israels. Das צפה heißt immer *spähen*, ausschauen, und ist der terminus technicus für das Ausschauen nach dem Feinde. Die gleichgültige Bedeutung: nach etwas gerichtet seyn, hat es nie. Der Thurm kann somit nur ein Wachtthurm seyn, eine Gränzfestung (Berleb. richtig: „er gibt auf alles, was da passirt, genau Achtung, wie ein Wächter auf der Warte“; Döpkes Bemerkung: „Indeß ist es aber keineswegs nöthig, hier an einen Lauerthurm zu denken, der dem Bilde etwas *Widriges* gibt“, ist nur aus der Unfähigkeit der buchstäblichen Auslegung hervorgegangen, dem wirklich vorliegenden Sinn gerecht zu werden), und der Ausdruck hat zu seiner Voraussetzung, daß Damascus in der Zeit der Abfassung des

Liedes für Israel bedrohlich war, worauf auch die Zusammenstellung mit Rabbah der Ammoniter führt, ganz besonders aber die Vergleichung mit C. 4, 8, vgl. z. d. St. Die in beiden Stellen enthaltenen Andeutungen stimmen trefflich zusammen mit 1 Kön. 11, 23—25. Ein Vasall des Königes von Zobah, Reson, war bei Davids Expedition gegen Zobah seinem Herrn entflohen und in Davids Dienste als Führer eines Streifcorps getreten. Nach der Eroberung von Damascus hatte David ihn mit seinen Leuten als Besatzung in diese Stadt gelegt, vgl. 2 Sam. 8, 5. 6. Allein schon im Anfange von Salomos Regierung machte er es dem Könige von Israel ebenso wie früher dem Könige von Zobah. „Er empfand Ekel an Israel", d. h. er ward seiner Herrschaft überdrüssig, und warf sich zum Könige über Aram auf, „und er ward Widersacher Israels alle Tage Salomos." Salomo baute auf dem Libanon nach 1 Kön. 9, 19. 2 Chron. 8, 6. Daß die dortigen Bauten bloße Vergnügungsbauten gewesen, ist in den Text nur hineingetragen. Vielleicht sind die Ruinen des Kastells auf dem Libanon noch jetzt vorhanden, vgl. Thenius zu 1 Kön. 9, 19.

V. 6. „Dein Haupt auf dir wie der Karmel." Ewald meint: „So majestätisch wie sich der Karmel über die anderen Berge erhebt." Allein die Höhe des Karmel ist eine nicht sehr bedeutende, und der Name des Berges sowohl wie seine natürliche Beschaffenheit führt auf einen andern Vergleichungspunkt, die Lieblichkeit. v. Raumer sagt: „der Karmel hat seinen Namen, welcher ein Fruchtgefilde bedeutet, mit Recht, da er unten mit Lorbeer- und Ölbäumen, oben mit Fichten und Eichen bewachsen ist, und voll der schönsten Blumen, Hyacinthen, Jonquillen, Tazetten, Anemonen." In der Schrift wird bei dem Karmel überall nicht die Hoheit und Majestät, sondern die Lieblichkeit ins Auge gefaßt. In Jes. 29, 17 bildet der Karmel den Gegensatz gegen den Wald und den (waldigen) Libanon. In

Jes. 35, 2 heißt es: „sprossen wird und jubeln die Wüste, die Ehre des Libanon wird gegeben ihr, die Zierde des Karmel und Saron." *) Die Zierde bildet den Gegensatz gegen die Ehre, die stolzen Bäume. Karmel wird mit der fruchtbaren und lieblichen blumenreichen (vgl. Hohesl. 2, 1) Ebene Saron zusammengestellt. Auch in Am. 1, 2: „und es vertrocknet das Haupt des Karmel" wird der Karmel wegen der lieblichen Vegetation genannt. In Jerem. 4, 26 bildet er den Gegensatz gegen die Wüste. Das majestätische Aussehen des Bräutigams wird in C. 5, 15 mit dem Libanon verglichen. Dort die Ehre, hier die Zierde **). Was dem Ganzen der Kirche angehört, wird auch hier auf den Theil angewandt, in der Freude über das Wiederfinden des Verlorenen. — „Und die Dünne deines Hauptes wie der Purpur." דלה soll nach der gewöhnlichen Auffassung das herabhängende Haar (coma pendula) seyn; Vulg. coma capitis. Allein diese Auffassung ist ohne Rechtfertigung im Sprachgebrauche. דל heißt immer dünn, schwach, gering, auch Jes. 38, 12, wo es vom dünnen Faden vorkommt. Das Dünne oder Schwache des Hauptes kann danach nur die dünne, schwache Stelle des Hauptes bezeichnen. Dieß ist die Schläfe, im Hebräischen die Dünne. ***) In C. 4, 3. 6, 7 hieß es: „Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe." „Die Schläfe — wurde dort bemerkt — als der schwächste Theil des Kopfes, ist Symbol der Kleinen in dem Reiche Gottes und der Gedanke der, daß im Reiche Gottes auch der Geringe und Schwache noch lieblich ist."

---

*) Dazu Michaelis: Libanus inter silvas, Carmel inter montes frugiferos, Saron inter campos vel valles amoenitate excellebat.

**) Gesucht und schwülstig Gesenius: comis ornatum ut ille arboribus.

***) Von der Schläfe schon Gousset: Tempus capitis sic nuncupari potuit, a radice דלל scilicet, quoniam ea pars cranii tenuissima est, unde et ictus ei impactus facillime interficit.

Das der Dünne hier sachlich Entsprechende ist דלת עם הארץ: das Dünne oder Geringe des Volkes des Landes in 2 Kön. 24, 14, im Gegensatze gegen die Fürsten, Helden und anderen ausgezeichneten Personen, דלת הארץ, das Geringe des Landes, 2 Kön. 25, 12. Jer. 40, 7. Das דלה ist in diesen Stellen nicht Abstractum, tenuitas, sondern Femin. des Adjectivs. In Jerem. 39, 10 stehen dafür: die Geringen, denen Nichts. In Jerem. 52, 15 דלות העם, die geringen Elemente des Volkes. Dem Granatapfel an der bezeichneten Stelle entspricht hier der Purpur. Wie jener die Lieblichkeit, so bezeichnet dieser die Prächtigkeit. Der Purpur, der denjenigen so viele Qual verursacht hat, die unter der דלה des Hauptes die Haare verstehen und die Vergleichung auf die Farbe derselben beziehen, ist schon in C. 3, 10 neben Silber und Gold zur Bezeichnung des Herrlichen und Prächtigen vorgekommen. Der Gedanke unserer St.: in der gnadenbringenden Zeit des Heiles ist selbst das Schwache in der Kirche noch herrlich, findet sich wieder in Sach. 12, 8: „An dem Tage wird der Herr beschirmen die Bewohner Jerusalems, und seyn wird der Schwache unter ihnen an dem Tage wie David", vgl. die Christol. z. d. St. Dann auch in Jes. 60, 22: „Der Kleine unter ihnen wird zu Tausenden und der Geringe zu einem starken Volke." — „Der König gefesselt durch die Rinnen." Der König kann nur der himmlische Salomo seyn. Denn einen anderen König kennt das Hohelied nicht, vgl. 1, 4. 12. 3, 9. 11. Der König redet von sich als dem Könige, weil es hier auf die hohe Stellung ankam. אסר steht mit ב desjenigen, womit gebunden wird, Ps. 118, 27. Richt. 15, 13. 16, 11. Ezech. 3, 25 Über רהטים, Tränkrinnen (Vulg. in canalibus), von רהט, laufen, vgl. zu C. 1, 17. Das Wort wird an der ersten Stelle, wo es in den Büchern Mose's vorkommt, 1 Mos. 30, 38, durch ein anderes erklärt. Danach und nach der Ableitung von רהט, entsprechend dem Hebräischen רוץ, muß es ein

ausländisches, näher ein Aramäisches Wort seyn, und dafür spricht auch, daß es außer dem Pentateuch, der es zuerst in der Erzählung von Jakobs Aramäischem Aufenthalte gebraucht, nur in unserem Buche vorkommt. Wir haben hier den Übergang zu dem Folgenden, wo von dem Genusse der Schönheiten der Tochter Zion die Rede ist. Die Rinnen bilden die Vermittlung zwischen dem Quell und dem, der seiner genießen will. Sie führen dem Könige die lieblichen Wasser ihrer Vorzüge zu. Die Rinnen sind die Brüste, in V. 9, die Nase mit ihrem lieblichen Odem, ebendas., der Gaumen mit der lieblichen Rede, die aus ihm dem Bräutigam zuströmt, V. 10. Berleb.: „Was kann der König des Himmels wohl anders dadurch verstehen, als den Mund und die Lippen, die Nase und die Brüste seiner Braut, die ebenso viele Canäle sind, aus welchen allen entweder der angenehme Geruch sich hervorgibt, oder die lieblichsten und tröstlichsten Reden des Evangelii wie ein helles Wasser herausfließen." Die Worte tragen ganz den Charakter, als ob sie aus einem weltlichen Liebesliede herübergenommen seyen. Es ist ein sanctum artificium, was in dem niederen Verhältnisse unwürdige Tändelei ist, auf das geistliche Gebiet zu übertragen, wo es Wahrheit und Würde erhält.

V. 7. „Wie schön bist du und wie lieblich, du Liebe in den Kosungen." Diese Worte bilden die Unterlage zu dem im Folgenden ausgesprochenen Entschluß mit der Braut in Liebesverkehr zu treten. Die Liebe f. die Geliebte, 2, 7. 3, 5, vgl. zu 3, 10. Die Bedeutung Liebkosung ist bei dem תענוגים die alleinige. In Spchw. 19, 10 heißt es: „dem Narren steht Liebkosung nicht wohl an", indem er sich dabei aus Mangel an Tact ungeschickt und tölpisch benimmt. In Micha 1, 16 sind die Söhne der Liebkosungen Söhne, welche die Frucht derselben, in Mich. 2, 9 werden die Weiber vertrieben aus dem Hause ihrer Liebkosungen, dem Hause, da sie der Liebe pfleg-

ten, an das sich theure und zarte Erinnerungen knüpfen. Die Schönheit und Lieblichkeit der Geliebten kommt in den Liebkosungen besonders zur Erscheinung. Die Negation zu der Position hier haben wir in der angef. St. Spchw. 19, 10.

V. 8. Dieser V. bildet die Vorbereitung zu V. 9. Der stolze Wuchs, worin die Tochter Zion und in ihr die Kirche der hohen und schlanken Palme gleicht, bezeichnet die Majestät und Herrlichkeit der Kirche. Die Brüste werden mit den Trauben verglichen wegen des lieblichen Saftes, welchen sie spenden, vgl. zu 4, 5. 7, 4.

V. 9. Man steigt auf den Palmbaum, um die oben an der Spitze sitzenden Früchte abzubrechen. Die geistlichen Früchte der Kirche sind ihr Glaube, ihre Liebe, ihre guten Worte und Werke. Der Geruch der Nase ist der Geruch, den die Nase aushaucht, hier der geistliche Lebensodem, wie er von dem verborgenen Menschen des Herzens ausgeht. „Wie Äpfel", so lieblich und erquickend, vgl. C. 2, 5.

V. 10. „Und dein Gaumen wie guter Wein." Über den Gaumen als Werkzeug der Rede zu C. 5, 16. Der Vergleichungspunkt der Rede mit dem Weine ist die Lieblichkeit. Wein des Guten, der guten Beschaffenheit f. guter Wein. — „Der meinem Geliebten rechtschaffen eingeht." Von diesen Worten an setzt Sulamith die begonnene Rede des Bräutigams fort. Auch in der vorigen Decade erst Salomo, dann Sulamith. Es liegt kein Grund vor zu den gezwungenen Annahmen, wodurch mehrere Ausll. den Wechsel der Personen zu vermeiden suchen, der jedenfalls doch im folgenden Verse eintritt. In merkwürdiger Übereinstimmung mit uns. St. heißt es in Spchw. 23, 31: „siehe den Wein nicht an, weil er roth ist, perlt im Becher, rechtschaffen eingeht", יתהלך במישרים. Das מישרים heißt immer Rechtschaffenheit, und ist in dieser Bedeutung auch in C. 1, 4 vorgekommen. Sie ist auch in unseren beiden Stellen festzu-

halten. Der eigentlich moralische Begriff der Rechtschaffenheit wird auf das Normale auf dem natürlichen Gebiete übergetragen, wie das bei uns ebenso geschieht. Anomal ist es, wenn der Wein die Kehle zusammenschnürt. Er thut dann gleichsam nicht seine Schuldigkeit, gibt sich für Wein aus und handelt als Essig. — „Reden macht Schlafender Lippen." Der Schlaf ist der geistliche Schlaf, vgl. zu 5, 2. Die stummen geistlichen Schläfer reden zu machen durch den lieblichen Wein ihrer Worte ist das hohe Privilegium der Kirche. Die von mehreren Ausll. dem דבב beigelegte Bed. sanft fließen paßt ebenso wenig, als sie auf sicherem Grunde beruht. Im Talmud. Sprachgebrauch heißt דבב reden. Daß das Hebräische דבה ursprünglich die Bedeutung Gerede hat, zeigt das hinzugefügte רעה in 1 Mos. 37, 2. 4 Mos. 14, 37, wo auch die Bedeutung Verläumdung gar nicht paßt. In Ezech. 36, 3 steht דבה, Gerede, parallel der Lippe oder Rede, vgl. Hitzig z. d. St. Das דבה heißt ursprünglich was von einem oder über einen geredet wird. Die üble Nebenbedeutung beruht nur auf der Geneigtheit der menschlichen Natur Anderen Übles nachzusagen. Ähnlich ist עלילה, ursprünglich das Thun überhaupt, dann wie das Lateinische facinus. Die Lippen kommen im Hohenliede gewöhnlich als Werkzeug der Rede in Betracht, vgl. 4, 3. 11. 5, 13.

V. 11. „Ich bin meines Geliebten und auf mich geht sein Verlangen." Wir haben hier den Schlußvers, nach C. 6, 3. 2, 16. Die wiederkehrenden Verse dienen eben dazu die Umgränzung der Gruppen außer Zweifel zu stellen. Daß sie ihres Geliebten ist, geht auch hier, wie in C. 6, 3, voran im Rückblicke auf die Zeit, wo das Fehlen dieser Bedingung ihr seine Liebe entzogen hatte, vgl. zu 2, 16. — Mehrere: über mir ist seine Liebe, mit Berufung auf 1 Mos. 3, 16, wo von der תשוקה im Verhältnisse des Weibes zu dem Manne die Rede. Dagegen spricht aber die nothwendige Übereinstimmung mit 6, 3. 2, 16.

Danach kann hier nicht bloß von der Liebe der Braut zum Bräutigam, es muß auch von der Liebe des Bräutigams zu der Braut die Rede seyn.

C. 7, 12—8, 4.

C. 7, 12. Komm, mein Geliebter, wir wollen hinausgehen aufs Feld,
Übernachten in den Dörfern.
V. 13. Wir wollen früh aufstehen zu den Weinbergen,
Sehen ob der Weinstock sprosset, die Blüthe sich öffnet,
Aufgeblühet sind die Granaten,
Dort will ich dir meine Liebe geben.
V. 14. Die Alraune geben Geruch,
Und über unseren Thüren sind alle edlen Früchte,
Neue und auch alte;
Mein Geliebter, dir bewahrt' ich sie.

C. 8, 1. O daß du wärest wie Bruder mir,
Der du saugest die Brüste meiner Mutter,
Finden würd' ich dich draußen, dich küssen,
Auch nicht würden sie mich verachten.
V. 2. Ich würde dich führen, dich bringen in meiner Mutter Haus, du würdest mich lehren,
Ich würde dich tränken mit Würzwein,
Mit dem Moste meiner Granate.
V. 3. Seine Linke ist unter meinem Haupte,
Und seine Rechte umarmet mich.
V. 4. Ich beschwöre euch ihr Töchter Jerusalems,
Was wollt ihr wecken und was aufwecken
Die Liebe, bis daß es ihr gefällt!

Auf die beiden Decaden, in denen vorwiegend Salomo von und zu Sulamith redet, folgt hier eine Rede Sulamiths, der in die Gemeinschaft mit dem himmlischen Salomo zurückgekehrten Tochter Zion. Sie fordert den Geliebten auf, mit ihr aus dem Getümmel der lärmenden Stadt (der Welt) in die ländliche Einsamkeit und Abgeschiedenheit zu gehen, dort will sie sich mit ihm des eben eingetretenen Frühlings mit seinen Knospen und Blüthen freuen, dort will sie ihm ihre Liebe geben, dort ihn durch edle Früchte erfreuen, die sie für ihn aufbewahrt hat. — Sie spricht den Wunsch aus, daß der himmlische Salomo ihr seine alte Liebe wieder zuwende, und dieser Wunsch findet bald die vollkommenste Gewährung.

Die Siebenzahl der Verse wird durch die Drei und Vier getheilt. Die Drei hat zehn Glieder, die Vier zwölf, getheilt durch die Sieben, die wieder durch die Vier und die Drei getheilt wird, und die Fünf. Die Weglassung des einen Gliedes in dem Kehrverse C. 8, 4 ist offenbar im Interesse der formellen Anordnung geschehen. Die Fünfzahl der Glieder in V. 3 und 4, als die Signatur des Halben und Unvollendeten, weist darauf hin, daß diese beiden Verse mit V. 1 und 2 in nahem Zusammenhange stehen, sich ergänzend an sie anschließen.

C. 7, 12. „Komm mein Geliebter, wir wollen hinausgehen auf das Feld" — das Feld im Gegensatze gegen die Gassen und Straßen der Stadt, auf denen die Tochter Zion den Geliebten einst vergeblich gesucht hat, vgl. C. 3, 2. — Übernachten in den Dörfern." In 1 Chron. 27, 25 stehen die כפרים, Dörfer, den ערים, Städten, entgegen. Ebenso in 1 Sam. 6, 18 die feste Stadt, עיר מבצר, und das Bauerndorf, כפר הפרזי. Die unruhige und lärmende Stadt (vgl. Jes. 22, 2: „du warest voll Getönes, eine lärmende Stadt, ein lustiger Ort", Sprchw. 1, 21, wo die lärmenden steht für die Straßen der Stadt) ist

das Bild der Welt, vgl. C. 8, 11. Aufs Feld und zu den Dörfern herausgehen heißt in der Welt der Welt entfliehen. Es bezeichnet die stille Sammlung und Concentration, vgl. das „sammelt euch und sammelt", eure Sinne, Zeph. 2, 1, das: „sammle die zerstreuten Sinne aus der Vielheit in das Ein", in: „Eins ist Noth", das: „das Getümmel und Gewimmel will sich nicht zu mir verstehn", in dem Liede: „ich will einsam und gemeinsam mit dem einzgen Gott umgehn." Berleb.: „In der großen Stadt ist gar ein groß Geräusch. Man kann bei solchem Getümmel seine liebliche Stimme nicht wohl hören. Man kann sich bald auf ihren Gassen verlieren. — In der großen Stadt sind große Sünden: ihre Lippen reden falsch; ihre Füße laufen zum Bösen; ihr Weg ist eitel Verderben und Schaden; die Gerechtigkeit fällt auf der Gasse nieder, und die Wahrheit wird allenthalben verjagt. Sie wollen nicht, daß du über sie herrschest, ja sie können nicht einmal wohl leiden, daß man von dir rede. Sie brüsten sich und erheben sich gegen deine Stillen, und was sie reden, das muß gelten in der Stadt. Komm, laß uns von hinnen gehen."

V. 13. „Wir wollen früh aufstehen zu den Weinbergen, sehen ob der Weinstock sprosset" u. s. w. Sulamith ladet den himmlischen Salomo mit großer Freude und Hoffnung ein. Das Sprossen des Weinstockes u. s. w. bezeichnet das Gedeihen und Blühen im Reiche Gottes, den Reichthum an allen geistlichen Tugenden. Vgl. zu 2, 12. 13. 6, 11. Berleb.: „Ob alles wachse und zunehme in der Erkenntniß Gottes und allen guten Werken, woran sie nicht zweifelt, und deswegen den Geliebten so getrost einladet, in der Hoffnung, daß er alles werde antreffen, wie ers so gerne sähe." *) — „Dort will ich dir meine Liebe

---

*) Mercerus: Vinea domini est ejus populus, Jes. 5: et productio florum est editio bonorum operum atque exhibitio et ostensio gratiarum,

geben." Dort, weil nur dort in der „süßen stillen Wüste, da all das Geschöpfe schweigt, da das Herze ohne Schmerze sich zum großen Schöpfer neigt, und der Hände Unterpfände seinem schönsten Jesu neigt", die Liebe sich vollständig entfalten kann.*) Über דודים zu C. 5, 1.

V. 14. „Die Alraune geben Geruch." Der Mandragoras oder Alraun kommt nach seiner Abstammung von דוד und nach 1 Mos. 30, 14—16, ebenso auch nach dem hier unmittelbar vorhergehenden דודים, worauf das דודאים unverkennbar in Beziehung steht, als die Liebespflanze in Betracht, als Symbol der Liebe. Es ist nicht nöthig, daß der Mandragoras an sich einen lieblichen Geruch habe (er ist vielmehr ein narkotischer). Der Geruch wird zum lieblichen durch die symbolische Bedeutung. — „Und über unseren Thüren sind alle edlen Früchte." Die edlen Früchte sind edle Tugenden, vgl. über die Darstellung des Heilsbesitzes der Kirche unter dem Bilde edler Bäume mit lieblichen Früchten zu C. 4, 13. Die Thore repräsentiren nicht selten die Städte, zu welchen sie den Zugang bilden. So in Salomos Gebet 1 Kön. 8, 37, dann in 5 Mos. 12, 12. 16, 5. Ebenso repräsentiren hier die Thüren die Wohnungen. Das על, über, steht wie in Hos. 11, 11, wo über ihren Häusern f. in ihren Häusern — zu den Häusern gehört auch der Grund, auf dem sie stehen.**) Delitzsch: oberhalb der Thür ihrer hei-

---

quibus suos ornat dominus. Ad hanc veluti vernationem invitat sponsa ecclesia Christum sponsum, ut eo praesente et duce talia in se signa salutis et favoris ejus conspiciat, et illis secum una Christus oblectetur, ut floribus verni temporis homines solent oblectari.

*) Anders Michaelis: ibi non agri tantum deliciis, sed meis etiam amoribus perfrueris. Aber das auch fehlt, und die Blumen und Früchte bilden keinen solchen Gegensatz gegen die Liebe.

**) Gesenius: qui in domo habitant, re vera partem ejus sibi substratam habent.

mathlichen Wohnung. Aber da pflegen doch die Vorrathskammern nicht zu seyn. Man darf auch nicht erklären: an oder vor unseren Thüren. Denn es ist hier von Vorräthen die Rede, die im Hause aufbewahrt werden. Der Plural ist aus C. 1, 17. 2, 12. 15 zu erklären: die Thüren oder Wohnungen sind gemeinsames Eigenthum des himmlischen Salomo und der Tochter Zion. Oder, das unser ist daraus zu erklären, daß die Person, welche redet, eine ideale ist, hinter der eine Mehrheit verborgen, vgl. zu C. 1, 4, und besonders zu 2, 9, wo das „unserer Wand" ganz analog ist. — „Neue und auch alte." Zu vgl. ist 3 Mos. 26, 10: „Und ihr sollt von dem Alten essen und, wenn das Neue kommt, das Alte wegthun." Was dort (vgl. auch 3 Mos. 25, 22) zunächst von dem Leiblichen und dem reichen Segen, dessen die Gemeinde des Herrn sich darin erfreut, gesagt wird, das wird hier auf das Geistliche übergetragen, wie ja auch in dem Vaterunser die Bitte: unser tägliches Brot gib uns heute, zugleich die Bürgschaft für die Versorgung mit allen geistlichen Gütern enthält. Die alten (Berleb.: Früchte der ersten Liebe) sind aus der Zeit vor der Verirrung: die Glaubens- und Tugendfrüchte des alten Bundes gehören der Tochter Zion noch in einem besonderen Sinne an. Die neuen aber werden zuerst genannt, denn ihr Vorhandenseyn ist die Bedingung des Besitzes der alten: wie überall im Reiche Gottes das Alte nur da wahrhaft besessen wird, wo zugleich Neues vorhanden. Der Ausspruch des Herrn in Matth. 13, 52: „darum ist jeder Schriftgelehrte, zum Himmelreiche gelehrt, ähnlich einem Hausherrn, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorträgt" ruht auf unserer Stelle und geht nur durch das Medium derselben auf 3 Mos. 26, 10 zurück. Auch dort geht das Neue voran. *) — „Mein Geliebter, dir be-

*) Bengel: nova hic memorantur ante vetera. Nam haec ex illis lucem et gustum sumunt et tandem suavissime contemperantur.

wahrt' ich sie.“ Nach ישנים ist die größte Interpunktion in dem V., zum Beweise, daß das Object bei dem צפנתי aus dem Vorigen hinzuzudenken. — Jetzt kann Sulamith den Bräutigam fröhlich und getrost einladen. Früher hieß es: „es ist keine Traube da zu essen, nach Frühfeigen schmachtet meine Seele. Der Fromme schwand aus dem Lande und kein Rechtschaffner ist unter den Menschen“, Micha 7, 1. 2, vgl. Matth. 21, 19. Mr. 11, 13. Mit ihrer Zukehr zu dem himmlischen Salomo ist die größte aller Veränderungen vorgegangen.

C. 8, 1. „O daß du wärest wie Bruder mir, der du saugest die Brüste meiner Mutter“: möchtest doch du, der du mein Bruder bist, in ein wahrhaft brüderliches Verhältniß zu mir treten, so spricht Sulamith im Hinblick auf die traurige Auflösung der Liebesbande, wie sie zwischen ihr und ihrem Bruder, dem himmlischen Salomo, stattgefunden. Zu dem: wie Bruder, Ainsworth: „Daß er sich selbst als ein Bruder zeigen wolle, in liebender Gesinnung, voll Erbarmen und Mitleid in ihren Anfechtungen und Leiden, da „„ein Bruder geboren ist für das Unglück““, Spchw. 17, 17.“ Der Bruder bildet nicht den Gegensatz gegen den Geliebten, sondern der Bruder ist zugleich der Geliebte und der Geliebte der Bruder. — Zu dem: der du saugest u. s. w., vgl. was zu C. 3, 11 bemerkt wurde: „Die Mutter des himmlischen Salomo ist die Kirche des A. B., die Mutter der Braut ist zugleich die Mutter des Bräutigams“, dann das: „aus denen Christus nach dem Fleische“, Röm. 9, 5. Das Participium bezeichnet „die im Zustande dauernde Handlung“, Ewald §. 168, nicht: der du gesogen hast, sondern der du saugest. Der himmlische Salomo liegt gleichsam fortwährend an der Mutterbrust der Kirche des A. B. Sein Zusammenhang mit ihr ist ein unaufhörlicher, unauflöslicher. Man muß das יונק als Anrede nehmen, darf es nicht als Accus. fassen, abhängig von מי יתנך. Denn daß der himmlische Salomo die Brust der Mutter Sula-

miths saugt, ist nicht Gegenstand des Wunsches, es ist Thatsache, die auch durch den Abfall der Tochter und Schwester nicht beseitigt werden kann. — „Finden würd' ich dich draußen, dich küssen." Das finden und küssen hier bildet den Gegensatz gegen das: „ich suchte ihn und ich fand ihn nicht", in C. 5, 6. Durch die Trennung hat Sulamith den Werth der Vereinigung erkannt. Die Wiederanknüpfung der alten Bande hat bereits begonnen. Aber Sulamith tritt hier noch einmal auf den Standpunkt der Trennung zurück, sie kann sich in ihrem neuen Glücke nicht sofort orientiren. Das draußen bildet den Gegensatz gegen das Haus der Mutter, V. 2. Draußen wird das Liebesverhältniß zuerst wieder angeknüpft, im Hause der Mutter wird es dann fortgesetzt. Der Sache nach ist draußen s. v. a. inmitten der Töchter Jerusalems, in der Kirche, die der himmlische Salomo sich aus den Heiden gesammelt hat. — „Auch nicht würden sie mich verachten", f. dann würde ich auch das erreichen, daß sie mich nicht ferner verachteten. Die Worte erklären sich aus C. 5, 7,*) wo in Folge ihrer selbstverschuldeten Trennung von dem himmlischen Salomo die Tochter Zion geschlagen, verwundet, ihres Schleiers beraubt wird. Mit der Wirkung hört auch die Ursache auf. Nachdem sie ihren Bruder, ihren Geliebten wiedergefunden, geht seine Ehre auf sie über: „es sehen sie die Töchter und preisen sie glücklich, Königinnen und Kebsweiber und loben sie", vgl. 1, 6, wo die despectirliche Schwärze der Tochter Zion daraus abgeleitet wird, daß sie ihren Weinberg nicht bewahret.

V. 2. „Ich würde dich führen, dich bringen in meiner Mutter Haus." Das Haus der Mutter ist die Kirche des A. B., vgl. zu C. 3, 4, wonach durch die Mutter das Volk in seiner gesammten geschichtlichen Continuität bezeichnet wird, durch die Tochter oder die Söhne nach seiner temporären Existenz. Aus

---

*) Richtig schon Michaelis: scil. illi quibus hucusque despecta fui.

der Gemeinschaft mit dieser war die Tochter Zion herausgetreten, da sie den himmlischen Salomo, ihren Bruder, der die Brüste ihrer Mutter gesogen, von sich gestoßen. Nachdem sie ihn wiedergefunden, kehrt sie mit ihm in das Haus ihrer Mutter zurück. Denselben Gedanken drückt Maleachi in C. 3, 24 in anderer Form durch die Worte aus: „Und er kehret das Herz der Väter zu den Söhnen, und das Herz der Söhne zu den Vätern": die Väter sind die frommen Vorfahren. Die Herzen der frommen Väter und der gottlosen Söhne sind einander entfremdet. Die große Kluft zwischen beiden wird durch die Bekehrung der Söhne wieder ausgefüllt. — Das: „du würdest mich lehren", was die verlorene Tochter hier spricht, die in das Haus ihrer Mutter zurückzukehren begehrt, die abgehauene geistliche Rebe, welche verlangt in den Weinstock ihres Volkes wieder eingesetzt zu werden, ist ein Stein des Anstoßes für diejenigen, welche nicht durch die Schale des Buches zu seinem Kern hindurchgedrungen sind, vgl. Ps. 143, 10: „lehre mich deinen Willen zu thun", Ps. 94, 12. — „Ich würde dich tränken mit Würzwein." Er lehret sie, sie tränket ihn. Über das Bild des Weines, vgl. zu 5, 1. Des Weines mit Gewürzen gemischt wurde schon in 7, 3 gedacht. Das יין steht im Stat. absol. und bildet mit dem folg. הרקח eine Art von Nomen compos., wie יין תרעלה Ps. 60, 5. — „Mit dem Moste meiner Granate", vgl. 4, 13. Mercerus: „Verstehe den süßen Saft des Glaubens, womit die Kirche Christum ergötzen wird, wenn sie von ihm gelehrt worden."

V. 3 und 4. Die Sehnsucht Sulamiths nach der Vereinigung mit dem himmlischen Salomo findet ihre volle Befriedigung.*) Die Übereinstimmung mit C. 2, 6. 7. 3, 5 weist

*) Die Verbindung mit dem Vorigen wird richtig schon von Mercerus angegeben: sed quid hanc amici conjunctionem tam impense cupio? Jam sane ille meo capiti laevam supponit, etc.

darauf hin, daß alles Störende und Trübende völlig beseitigt ist. Die kleinen Abweichungen beseitigen den Gedanken, daß die Worte nur die Bedeutung einer todten Formel haben. Zu dem: „ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, was wollt ihr wecken" u. s. w. Verleb.: „Was habt ihr davon? Ich will es nun nicht haben! Ihr sollt mir die Seelen zufrieden lassen, die in meinen göttlichen Armen ruhen." Die an die Töchter Jerusalems gerichtete Aufforderung zeigt, daß die Versuchung zur Eifersucht auch jetzt noch fortdauert. Den Grund erkennen wir aus C. 6, 9, wonach die Tochter Zion nach ihrer Begnadigung sich hoher Vorzüge erfreut.

C. 8, 5 — 14.

V. 5. Wer ist diese, die aus der Wüste aufsteigt,
Sich lehnend auf ihren Geliebten?
Unter dem Apfelbaum weckt' ich dich,
Dorthin kreisete dich deine Mutter,
Dorthin kreisete die dich gebahr.

V. 6. Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz,
Wie ein Siegel auf deinen Arm.
Denn stark wie der Tod ist Liebe,
Hart wie die Hölle Eifer,
Seine Gluthen Feuerflammen, die Lohe des Herrn.

V. 7. Viele Wasser mögen die Liebe nicht auslöschen,
Und Ströme können sie nicht überfluthen.
Wenn Einer gäbe den ganzen Reichthum seines Hauses um die Liebe,
Nur verachten würde man ihn.

V. 8. Wir haben eine kleine Schwester
Und hat noch keine Brüste.
Was sollen wir unserer Schwester thun
Zur Zeit, da geworben wird um sie?

V. 9. Wenn sie eine Mauer ist,
So wollen wir bauen über sie eine Behausung von Silber.
Wenn sie eine Thür ist,
So wollen wir sie umsperren mit cederner Tafel.

V. 10. Ich bin eine Mauer und meine Brüste wie Thürme.
Da bin ich worden in seinen Augen wie eine, die Frieden findet.

V. 11. Einen Weinberg hat Salomo in Baal Hamon,
Er gab den Weinberg den Hütern,
Daß ein jeder für seine Frucht brächte tausend Silberlinge.

V. 12. Mein Weinberg ist vor mir,
Die Tausend dir, Salomo,
Und zweihundert denen, welche seine Frucht hüten.

V. 13. Die du wohnest in den Gärten,
Gefährten horchen auf deine Stimme,
Laß mich sie hören.

V. 14. Fliehe mein Geliebter und gleiche dir
Einem Hirsch oder einem Jungen der Rehe
Auf den Würzbergen.

Die Zehnzahl der Verse wird getheilt durch die Drei und Sieben, die Sieben durch die Drei und Vier, die letztere zerfällt in zwei Verspaare. Die erstere Dreizahl hat vierzehn Glieder,

die Dreizahl der Sieben zehn Glieder, die Vierzahl zwölf Glieder, getheilt durch die doppelte sechs. Die ganze Decade 36 Glieder.

Der Grundgedanke ist der der Unzertrennlichkeit des neugeschlossenen Liebesbundes, im Gegensatze gegen die Unbeständigkeit des früheren. In der Dreizahl bittet Sulamith den Geliebten, daß er sie nimmer aus seiner Liebe entfallen lassen möge, und gründet diese Bitte auf die alten Bande, welche sie mit dem himlischen Salomo verknüpfen, und auf die Tiefe und die feurige Gewalt der ihm einwohnenden Liebe. In der Siebenzahl beseitigt sie, was von ihrer Seite das Liebesverhältniß stören könnte: glich sie früher einer Thür, so steht sie jetzt fest gleich einer Mauer, V. 8—10. Sie will fortan den Ertrag des ihr verliehenen Weinberges treulich seinem Besitzer abführen, und hofft, daß ihr alsdann der Lohn der Treue nicht fehlen wird, V. 11. 12. Die beiden letzten V. der Decade enthalten den Schluß des ganzen Hohenliedes.

V. 5. „Wer ist diese, die aus der Wüste aufsteigt, sich lehnend auf ihren Geliebten?" Diese Worte dienen zur Einleitung. Sie bestimmen die Situation, und dann tritt Sulamith redend auf. S. v. a.: Sulamith, da sie aus der Wüste aufsteigt, gelehnt auf ihren Freund, spricht. Die verwunderte und bewundernde Frage gehört auch hier wie in C. 3, 6 dem Sänger an. Bemerkungen wie die Ewalds: „Hirten der Flur sehen in der Ferne schon Sulamith" u. s. w. überspringen die Gränze, welche die Auslegung von der Dichtung scheiden. In C. 3, 6 heißt es: „Wer ist diese, die aus der Wüste aufsteigt gleich Wolken Rauches." Die Wiederholung hier ist eine absichtliche. Sulamith steigt zum zweiten Male aus der Wüste auf. Die Wüste, der Ewald u. A. in der Verlegenheit, in welche die buchstäbliche Auslegung verwickelt, die Trift substituiren, ist auch hier der Stand der Heilslosigkeit. Zu dem: „sich lehnend auf ihren

Geliebten", Ainsworth: „Es bezeichnet ihre Schwäche in sich selbst, aber ihre Stärke in Christo, ihrem Geliebten, auf welchen im Glauben gelehnt, sie befestigt ist gegen alle Furcht, Gefahr, Schwierigkeiten, Versuchungen, und durch die Gemeinschaft mit ihm theilhaftig gemacht aller Gnade und Trostes." Berleb.: „also daß sie sich auf ihn verläßt, von ihm abhängt, alle ihre Sorge auf ihn wirft, ihm ihre Sachen befiehlt." *) — „Unter dem Apfelbaum weckt' ich dich." Statt des Apfelbaumes könnte auch der Weinstock, der Feigenbaum, der Nußbaum, der Granatenbaum stehen. Der Apfelbaum wird nur deshalb individualisirend genannt, weil die anderen edlen Bäume bereits anderweitig vorgekommen, vgl. zu C. 6, 11. Liebliche Bäume mit schönen Blüthen und edlen Früchten sind Symbol des Reiches Gottes in seinem Wachsthum, Blühen und Gedeihen, seinem Heilsbesitze, vgl. zu C. 4, 13, wo es von der Tochter Zion oder der Kirche heißt: „deine Triebe sind ein Lustgarten von Granaten mit edlen Früchten." Die Grundlage dieser Symbolik ist die Beschreibung des Paradieses. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß Nathanael, der wahre Israelit, „unter dem Feigenbaum" war, da Jesus ihn zuerst sah, Joh. 1, 49. 51. Wie in ihm das wahre Israel sich darstellt, so war der Feigenbaum, = dem Apfelbaum hier, die Abschattung seines Wesens: er mochte unter dem Feigenbaum eben recht lebhaft von Gedanken erfüllt gewesen seyn, wie er seinem Herrn Frucht bringen wollte.**) Unter dem Apfelbaum, dieß bestimmt nicht bloß die Stätte der Zusammenkunft,***) sondern

*) Heunisch: Non solum fides ecclesiae sic notatur, sed etiam propria imbecillitas, quod suis viribus ex illis extremis calamitatibus emergere et ex deserto ascendere non possit, nisi a Christo suffulciretur.

**) Die symbolische Bedeutung des Apfelbaumes erkannte schon Bengel, bestimmte sie aber nicht richtig: symbolum pacis et securitatis evangelicae.

***) Calov: in horto ecclesiae.

weist zugleich darauf hin, wodurch die Tochter Zion sich ehedem die Liebe des himmlischen Salomo erwarb, dadurch, daß sie ihm die Früchte ihres Glaubens und ihrer Liebe darbrachte, vgl. C. 4, 13. Das עורר erwecken, aufregen steht hier von der Hervorrufung des Liebesaffectes. Wie der himmlische Salomo diese Liebe kundgab, ist in dem ersten Theile geschildert worden, vgl. besonders C. 2, 8—10. „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." Diese Liebe hat der himmlische Salomo bewiesen, indem er zu dem Elende der Tochter Zion gekommen ist, vgl. 5, 2. Aber damit die Liebe völlig sich entfalte, muß die Gegenliebe belebend auf sie einwirken: die Tochter Zion muß den himmlischen Salomo erwecken. So ist der Gang in C. 1. Erst drückt die Tochter Zion ihr herzliches Verlangen nach der Vereinigung mit dem himmlischen Salomo aus und ihre Liebe zu ihm, in C. 1, 1—7, dann erst ergießt sich der Bach seiner Liebe zu ihr. — Sulamith kommt eben aus der Verirrung zurück. Sie weiß, wie schwer sie den Geliebten gekränkt hat. Sie fühlt also das Bedürfniß seiner Liebe Stützen zu bereiten, oder vielmehr ihrem Glauben an seine Liebe. Sie erinnert ihn zuerst hier daran, wie sie einst das Weib seiner Jugend gewesen, vgl. Jes. 54, 6: „das Weib der Jugend sollte sie verachtet werden", dann im Folgenden, wie er schon durch seine Geburt zu ihr in ein nahes Verhältniß getreten, durch die gemeinsame Mutter mit ihr verbunden sey. — „Dorthin kreisete dich deine Mutter, dorthin kreisete die dich gebahr." Das חִבֵּל kreisen, Ps. 7, 15. Das שמה dorthin, vgl. zu Ps. 76, 4: sie kreisete dich also, daß du unter dem Apfelbaume lagest. Es gehört nur solches hieher, was geeignet ist die Liebe des himmlischen Salomo zu Sulamith zu erwecken. Dazu ist die hier berührte Thatsache nur insofern geeignet, als die Mutter des himmlischen Salomo zugleich die Mutter Sulamiths, was noch kurz vorher in C. 8, 1 gesagt worden. Die Mutter des himmlischen Salomo ist die

Kirche des A. B., die ebenso auch die Mutter der Braut, vgl. zu 8, 1. 3, 11. 6, 9, Röm. 9, 5, wo es als ein hoher Vorzug der Juden bezeichnet wird, daß Christus aus ihnen ist nach dem Fleische. Auch in Apoc. 12, 5 erscheint die Kirche als Weib, welche Christum gebahr. — Unsere St. wird in Wahrheit sinnlos, wenn man mit Delitzsch die Mascul. Suffixe in Fem. Suff. verwandelt. Wann wird man doch endlich aufhören, emendiren zu wollen, wo man vielmehr die Pflichten des Auslegers zu erfüllen hat.*) — Was bei der buchstäblichen Erklärung herauskommt, zeigt die Bemerkung von Döpke: „Eine Geburt im Freien kann nicht auffallen, sie ist im Oriente nicht selten."

V. 6. „Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm." Chotam heißt beides, Siegel als Abdruck und Siegelring. Für die letztere Bed. sprechen hier die Parallelst. bei Haggai und Jerem. Die Vergleichung mit dem Siegelringe bezeichnet die Unzertrennlichkeit und die sorgfältigste Fürsorge, vgl. Jerem. 22, 24: „wenn Chonjah, der Sohn Jehojakims, der König von Juda, ein Siegel ist an meiner rechten Hand," Hagg. 2, 23, wo vielleicht auf unsere Stelle angespielt wird. Man trug den Siegelring entweder an einer Schnur auf der Brust, 1 Mos. 38, 18, oder an der Hand. Auf diese Sitte wird hier Rücksicht genommen. Statt der Hand wird hier aber der Arm genannt, weil dieser die thatkräftige Hülfe repräsentirt, vgl. Ps. 89, 11. 71, 18. Das Herz kommt hier als der Quell der Liebe in Betracht, der Arm als ihre thatkräftige Äußerung**).

---

*) Michaelis: Ex ignoratione textus Hebraei Sponso haec verba Patres et veteres plerique multique recentiores ex Pontificiis tribuerunt, sed male. Quater enim hic et bis seq. versu adhibitum suffixum, ut etiam verbum masculinum, apertissime indicat non sponsam, sed sponsum compellari.

**) Michaelis: ut nunquam mei obliviscaris et potentiam tuam

Zu Spchw. 6, 21 heißt es von den Geboten Gottes: „binde sie auf dein Herz beständig," Michaelis: ita ut illa a corde tuo avelli non patiaris, in Spchw. 7, 3: „binde sie auf deine Finger, schreibe sie auf die Tafeln deines Herzens": das Herz auch in diesen Salomonischen Stellen als Sitz der Neigung, die Finger in der letzteren, entsprechend dem Arme in uns. St., als Werkzeug des Thuns. — Wir haben bei unseren Worten ein also hinzuzudenken. Die in ihnen ausgesprochene Bitte gründet sich auf das alte Anrecht an die Liebe des himmlischen Salomo, wie es in V. 5 dargelegt worden. — „Denn stark wie der Tod ist Liebe." Die alten Liebesbande, auf welche die Bitte gegründet worden, begründen in Wahrheit dieselbe: denn die Liebe u. s. w. Oder: Sulamith zeigt zuerst, daß der himmlische Salomo sie geliebt hat, hierauf bittet sie um seine Liebe, dann gründet sie ihre Bitte auf das Wesen der Liebe, nach dem, der sie einmal geliebt, sie nimmer lassen kann. Gegen den Zusammenhang verstehen mehrere unter der Liebe die Liebe Sulamiths zu Salomo. Der allgemein ausgesprochene, das Wesen der Liebe überhaupt charakterisirende Satz, der allerdings auch auf das Verhältniß zu Gott und Christo seine Anwendung findet, steht zunächst nur in Beziehung auf die Liebe Salomos zu Sulamith, worin das Wesen der Liebe vollständig zur Erscheinung kommt. Wie unvollkommen das bei Sulamith der Fall war, hatte ja die leidige Erfahrung gezeigt. Die Worte zeigen uns allerdings auch, was unsere arme Liebe seyn soll. Diese bleibt aber stets weit hinter ihrer Idee zurück. Berleb.: „Denn Liebe, und zwar die Liebe insonderheit, womit du die Deinigen liebst. Diese unter-

mea causa impendas. Ut enim cor affectum et amorem, sic brachium domini potentiam ejusque auxilium divinum significat, Ainsworth: „daß er ihr hilft, sie trägt und unterstützt in allen ihren Schwachheiten durch seine Kraft."

meßliche Liebe ist eigentlich und vornehmlich gemeint, wenn das, was davon gesagt wird, seinen vollen Nachdruck bekommen soll, und kommt unserer Liebe in dem hohen Grade nicht zu, obschon sonst die eheliche Liebe freilich beiderseits fest seyn muß, und die Liebe der Braut in gewissem Maaße auch stark ist, und macht, daß sie allem abstirbt, auf daß sie ihm allein lebe, auch gemacht hat, daß die Gläubigen bis zum Tode getreu waren, Offenb. 2, 10." Die neutestamentliche Parallele ist demnach, was in Röm. 8 von der Liebe Christi gesagt wird, welche diejenigen, die sie einmal ergriffen, nimmer wieder läßt. Der Tod hier und das Todtenreich im Folgenden kommen nach ihrer unerbittlichen Gewalt in Betracht, der nichts sich entziehen kann, vgl. Ps. 89, 49: „wer ist ein Mann, der lebe und den Tod nicht sehe, der seine Seele rette aus der Hölle Hand." Die wahre Liebe, die in Christo persönlich erschienen ist, gleicht ihnen insofern, als sie ihren Gegenstand mit unbezwinglicher Gewalt festhält, als sie mit nachhaltiger Kraft nicht bloß dasjenige überwältigt, was von außen dem geliebten Gegenstande Gefahr droht, sondern auch, wie das Beispiel Sulamiths das zeigt, das eigne Widerstreben. —„Hart wie die Hölle Eifer." Der Eifer ist an sich nur die Energie. Als Energie der Liebe wird er hier nur durch den Zusammenhang bestimmt, wie in 5 Mos. 4, 24. Nah. 1, 2 als die Energie des Zornes. Auch das קנאה führt darauf, daß hier zunächst von der Liebe Salomos die Rede ist. Bei dem niederen Liebesverhältnisse steht es nur von dem Manne, nicht von dem Weibe, vgl. Spchw. 6, 34. 27, 4.— „Seine Gluthen Feuerflammen." Worauf sich die Vergleichung der Liebe mit dem Feuer bezieht, darauf weist die vorhergehende Bezeichnung derselben als Eifer hin. Das Feuer ist Abbild der Energie.— „Die Lohe des Herrn." Das Schalhebetjah ist eine Art von Nomen proprium der wahren Liebe. Über den Gottesnamen יה vgl. zu Ps. 68, 5. Man darf nicht annehmen, daß Flamme

Gottes hier in dem Sinne von große Flamme stehe — denn für einen solchen leichtsinnigen Gebrauch des Namens Gottes und speciell des höchsten Namens läßt sich aus der heiligen Schrift kein gesichertes Beispiel beibringen, vgl. zu Ps. 36, 7 — sondern die (nicht: eine) Flamme des Herrn ist die Flamme, die von dem Herrn ausgeht, der aller wahren Liebe Quell ist. Die Flamme des Herrn steht entgegen dem gewöhnlichen irdischen Feuer, welches ihr Abbild, wie in Hi. 1, 16 das Feuer Gottes, der Blitz, dem gewöhnlichen Feuer.

V. 7. „Viele Wasser mögen die Liebe nicht auslöschen und Ströme können sie nicht überfluthen.“ In Bezug auf das Wasser und die Ströme wurde zu Offenb. 12, 15: „Und die Schlange schoß nach dem Weibe aus ihrem Munde Wasser wie ein Strom, daß er sie ersäufe“ bemerkt: „Unter dem Bilde der Überschwemmung stellt sich schon im A. T. nicht selten die feindliche Überfluthung dar, z. B. Ps. 124, 4. 5: dann hätte das Wasser uns überfluthet, ein Bach wäre gegangen über unsere Seele, dann wären gegangen über unsere Seele die stolzen Wasser, Jerem. 47, 2, wo es in Bezug auf die Chaldäische Invasion heißt: Siehe Wasser kommen aus dem Norden und werden zum überströmenden Fluß, Ps. 18, 17. Jes. 8, 8. Jerem. 46, 7. 8.“ Der himmlische Salomo läßt über das abtrünnige Weib seiner Jugend schwere Leiden und Trübsale ergehen, vgl. C. 5, 7, sie wird zur verdienten Strafe für ihre Untreue von dem Strome des Hasses der Völker überfluthet, aber das Feuer seiner Liebe wird durch diesen Strom nicht ausgelöscht. — „Wenn einer gäbe den ganzen Reichthum seines Hauses um die Liebe, nur verachten würde man ihn.“ Um die Liebe, um die, welche eines Anderen ist, auf sich herüber zu lenken. Döpke: „Wollte auch ein Mann alle seine Habe geben um solche Liebe zu untergraben, verächtlich würde er zurückgewiesen.“ Gilt das in gewöhnlichen Verhältnissen, so findet es auch hier seine Anwendung. Wären die Töchter Je-

rusalems so thöricht der Tochter Zion ihren alten Platz in dem Herzen des himmlischen Salomo rauben zu wollen, so würden alle ihre Anstrengungen vergeblich seyn. Eine auffallende Übereinstimmung im Ausdrucke bietet Sprchw. 6, 30. 31 dar. Das Salomo überhaupt besonders beliebte בוז in der 3 plur. ohne bestimmtes Subject und mit nachfolgendem ל, und das כל הון ביתו יתן findet sich dort wieder.

V. 8. Man könnte geneigt seyn mit Ewald anzunehmen, daß in V. 8 und 9 ein fingirter Fall vorliege, und daß die Tochter Zion erst in V. 10 auf ihre eignen Verhältnisse komme. Indessen das zunächst liegende ist dieß nicht, und es muß zuerst untersucht werden, ob denn V. 8 und 9 nicht direct auf die Tochter Zion bezogen werden können. Wenn man nun dieß unternimmt, so läge es nicht gar zu fern, unter den Brüdern der Tochter Zion hier wie in C. 1, 6 die anderen Völker zu verstehen. Sie wären dann aber nicht wie dort dem Reiche Gottes entfremdet, sondern vielmehr zu dem himmlischen Salomo bekehrt und eifrig bedacht für sein Reich zu werben. Der Sache nach würden die Brüder der Tochter Zion hier identisch seyn mit den Töchtern Jerusalems, die wir in C. 5, 8 ff. als für das Heil der Tochter Zion besorgt erblicken und ihre erneuerte Verbindung mit dem himmlischen Salomo befördernd. Noch besser aber wird man annehmen, daß in V. 8 und 9 der himmlische Salomo redet. Als der Bruder der Tochter Zion war dieser noch in C. 8, 1 bezeichnet worden, vgl. V. 5. Der Inhalt von V. 9 will nur auf ihn recht passen. Der Lohn der Treue und die Strafe der Untreue scheinen nur von ihm ausgehen zu können. Auch V. 10 schließt sich dann besser an. Das Suffix. in בעיניו, in seinen Augen, geht dann auf denselben, der sich im Vorigen drohend und verheißend ausgesprochen. Was entgegensteht ist nur der Plural: wir haben eine kleine Schwester u. s. w., das auf eine Mehrheit der Brüder zu führen scheint; aber dieses kann entweder

aus der Hohheit des Redenden erklärt werden, des „Auserwählten vor Zehntausenden," mit Vergleichung des נגשׂא in C. 1, 11, was auch vielleicht der Pluralis majest., vgl. über solchen Plur. Beiträge 2 S. 257 ff., oder es ist 1 Mos. 24, 60 zu vergleichen, wo Laban von Rebekka sagt: unsere Schwester, mit Beziehung auf die übrigen, welche zu ihr in einem verwandtschaftlichen, wenn auch nicht in einem brüderlichen Verhältnisse standen. So hier die Töchter Jerusalems. — Die Worte, welche hier aus dem Munde des himmlischen Bruders der Tochter Zion angeführt werden, gehören nicht der Zeit der bereits vollendeten Wiedervereinigung an, die Tochter Zion tritt in eine frühere Zeit, die des ersten Anfanges ihrer Bekehrung zu dem himmlischen Salomo zurück. Dieß zeigt V. 10, wo von den beiden in der Rede des Bruders als der Zukunft angehörig bezeichneten Eventualitäten die eine als bereits eingetroffen erscheint, die Brüste, die in V. 8 als noch nicht vorhanden bezeichnet werden, bereits zu voller Entwickelung gelangt sind. — „Wir haben eine kleine Schwester." Das klein bezieht sich auf die Größe oder das Alter in Christo, oder auf die noch nicht vorhandene Reife für die Vereinigung mit dem himmlischen Salomo, vgl. in Bezug auf den Unterschied der Großen und der Kleinen in dem Reiche Gottes und Christi zu C. 4, 3.—„Und hat noch keine Brüste." Daß sie noch keine Brüste hat, zeigt, daß bei ihr noch keine nährenden geistlichen Kräfte vorhanden sind, vgl. zu 4, 5. 7, 4. „Was sollen wir unserer Schwester thun zur Zeit, da geworben wird um sie." Das: „wenn sie angesprochen wird," erläutert sich aus 1 Sam. 25, 39: „und David sprach Abigail an, daß er sie sich nehme zum Weibe." Der Ansprechende kann hier nur der himmlische Salomo seyn (Michaelis: ad nuptias agni ducenda, Apoc. 19, 7. 8. 9.) Denn von dessen Verhältniß zu der Tochter Zion ist im ganzen Zusammenhange die Rede. Zu

vergleichen ist, was in Ez. 16, 8 über die Verehelichung Jehovas mit Israel gesagt wird.

V. 9. „Wenn sie eine Mauer ist.“ Die Mauer bezeichnet die unbezwingliche Festigkeit, vgl. Jerem. 1, 18. 15, 20, und Standhaftigkeit der Tochter Zion*) in dem neuen Verhältnisse, das Gegentheil von dem Betragen, das uns in C. 5, 3 entgegentritt, wodurch die frühere Tochter Zion des Heiles verlustig geworden.—„So wollen wir bauen über sie eine Behausung von Silber.“ Für טירה ist nur die Bedeutung Behausung gesichert, 1 Chron. 6, 39. Ps. 69, 26, nicht die Bedeut. Schloß. Über sie, nicht über die Mauer, dagegen das folgende עליה, sondern über die Schwester. Der Sache nach ist über sie s. v. a. für sie. Die silberne Behausung, die ihr gebaut werden, bezeichnet die ehrenvolle Existenz, die ihr bereitet werden soll. — „Wenn sie eine Thür ist,“ den Versuchungen offen, die sie von der Treue gegen den himmlischen Salomo abführen.—„So wollen wir sie umsperren mit cederner Tafel.“ Sie, nicht die Thür, sondern die Schwester. Das צור mit dem Accus. und על eine Sache gegen die andere hindrängen, andrängen, andringen lassen, vgl. Gesenius. Das לוח, Tafel, von den Thürbrettern nur hier. Das Cedernholz als das edelste wird mit einer gewissen Ironie genannt. Dem Gefangenen hilft es wenig, ob sein Gewahrsam eine Thür aus edlem Holze hat. Über die Einschließung als Bild schwerer Leiden, vgl. zu 2, 9. 10.

V. 10. „Ich bin eine Mauer und meine Brüste wie Thürme.“ Die Tochter-Zion spricht hier triumphirend aus, daß die bessere der beiden in V. 9 aufgestellten Eventualitäten bei ihr eingetreten sey, und daß sie somit des guten Looses theilhaftig geworden, welches in diesem Falle für sie von dem himmli-

*) Jarchi: si fidem suam retinuerit.

schen Salomo in Aussicht gestellt war. Die Brüste bezeichnen zunächst die nährende Kraft der Kirche. Mit der Nährhaftigkeit aber geht die Wehrhaftigkeit Hand in Hand, und auf diese weist hier die Vergleichung der Brüste mit Thürmen hin, vgl. 4, 4. 7, 5. — „Da bin ich worden in seinen Augen wie eine die Frieden findet." Da, auf Grund dieser meiner bewährten Treue*). Das: wie Eine, weist darauf hin, daß sie nicht die Einzige ist, welche Frieden gefunden hat. Die Tochter Zion, indem sie sagt, daß sie Frieden gefunden in den Augen des himmlischen Salomo, umschreibt und erklärt den Namen Sulamith, der ihr in C. 7, 1 beigelegt worden. Delitzsch: „מצא שלום, Frieden finden, ist nur eine feine Nüancirung von מצא חן, Gnade finden, mit Anspielung auf den Namen Salomo. Durch ihre jungfräuliche Zucht hat sie שלום bei שלמה gefunden." Salomo, der nicht umsonst gleich im folg. V. genannt wird, ist der Friedensquell. Er hat ihn nicht bloß für sich, sondern wie der Silo in 1 Mos. 49, auch um ihn Andern zu geben, vgl. zu 7, 1.

V. 11. „Einen Weinberg hat Salomo in Baal Hamon." Salomo ist im ganzen Hohenliede immer der himmlische Salomo, vgl. zu 1, 1. 3, 7. 9. 11. „Die Weinberge — wurde zu C. 1, 6 bemerkt — als das köstlichste Besitzthum repräsentiren das Besitzthum überhaupt." Das Besitzthum des Herrn und seines Gesalbten ist das Reich Gottes und Christi, ist die Kirche auf Erden. Dieß Reich umfaßt nach dem Vorigen außer der Tochter Zion die Töchter Jerusalems, die sechzig Königinnen und die

*) Mercerus: i. e. tum ab eo gratiam inii, quasi antehac, cum sub conditione proponeret, si murus est, de constantia mea dubitare videretur, nunc vero cum me pronuntiassem (unrichtig: nicht auf das Sagen kommt es an, sondern auf die thatsächliche Bewährung) stabilem esse muri more, ei conciliata sum, quia prius poterat de meo in se animo incertus esse. Michaelis: tunc, quando vere talis facta sum v. fui, per meam illam muri cum turribus similitudinem.

achtzig Kebsweiber in C. 6, 8. Der Weinberg im geistlichen Sinne kam auch schon in C. 2, 15. 7, 13 vor. Uns. St. bildet die Grundlage zunächst für die Parabel vom Weinberge in Jes. 5. Dann aber auch für die Parabel in Matth. 21, 33 ff. Denn daß diese nicht bloß auf Jes. 5 ruht, daß sie zugleich auf die Grundstelle zurückgeht, erhellt aus dem: ἐξέδοτο αὐτὸν γεωργοῖς, er that ihn den Landleuten aus, für das sich bei Jesaias kein directer Anknüpfungspunkt findet. Es spielt gradezu an auf das נתן את הכרם לנטרים hier. Diese Anspielung hat die geistliche Deutung unserer Stelle und somit des ganzen Hohenliedes durch den Herrn zur Grundlage. Analog ist die Darstellung der Kirche unter dem Bilde des Gartens in C. 4, 12. Der Weinberg des himmlischen Salomo ist in Baal Hamon. Ein wirkliches Nomen proprium kann das Baalhamon schon von vorn herein nicht seyn, und damit steht in Einklang, daß von einem solchen auch nicht die geringste Spur sich vorfindet. Der symbolische Name, das ideale Nomen proprium, ist den mit Baal zusammengesetzten wirklichen Eigennamen, wie Baal Gad, nachgebildet. Über die Bedeutung kann kein Zweifel seyn. Baal Hamon heißt der Inhaber oder der Ort des Lärmens und Getümmels, der großen lärmenden Menge, vgl. 1 Sam. 4, 14. 14, 19. Jes. 13, 4. 17, 12: „siehe der Lärmen vieler Völker, wie das Lärmen der Meere lärmen sie." Das ist eine höchst passende Bezeichnung der Welt, in deren Mitte die Kirche gegründet ist, vgl. Matth. 13, 38: „der Acker ist die Welt." Das המון steht von der dröhnenden Menge der Völker schon in 1 Mos. 17, 4, auf welche Stelle die unsrige vielleicht in näherer Beziehung steht: schon dort wird darauf hingewiesen, daß das Reich Gottes in eine nähere Beziehung zu der Völkermasse treten wird*). — „Er gab den Weinberg den Hütern." Unrich-

**) Eine nähere Beziehung uns. St. zu Gen. 17 nahm schon Coccejus

tig Calov, Marck, Michaelis: „den Hütern, d. h. den Propheten, Aposteln und andern Lehrern des Wortes.“ Daß die Hüter die Völker sind, zeigt, daß sie Jeder tausend Sekel abliefern sollen, soviel wie die Tochter Zion. Auch in Matth. 21, 33 sind die den Hütern entsprechenden Landleute nicht die Lehrer, sondern das Volk. — „Daß ein jeglicher für seine Frucht brächte (wörtl. ein Jeder sollte bringen) tausend Silberlinge*). Als die Frucht des Weinberges wird in Jes. 5, 7 Recht und Gerechtigkeit bezeichnet. Doch ist diese Bezeichnung nur eine individualisirende. Den ganzen Umfang der Leistung bezeichnen die zehn Gebote. Der heil. Paulus faßt ihn in 1 Cor. 13, 13 in den drei Worten zusammen: Glaube, Hoffnung, Liebe. Statt der Früchte selbst steht hier ihr Äquivalent in Geld, weil bei dem natürlichen Weinberge der Ertrag gewöhnlich in dieser Form abgeführt wurde, und weil auf diese Weise die Correspondenz der Treue der Arbeiter mit ihrem Lohne am besten bezeichnet werden konnte, vgl. V. 12.

V. 12. „Mein Weinberg ist vor mir.“ Dieß ist ein Theil des Weinberges, von dem in V. 11 geredet worden. Dort soll jeder der Wächter tausend Sekel bringen. Dieselbe Summe entrichtet hier Sulamith. Das שלי steht nicht überflüssig. Mein Weinberg der mir, ist s. v. a. mein Weinberg, im Gegensatze gegen die Weinberge der sechzig Königinnen und achtzig Kebsweiber. Mit gleichem Nachdruck steht das שלי in C. 1, 6. Das לפני, vor, steht von der Aufsicht in 4 Mos. 8, 22. 2 Kön. 4, 38, wo die Söhne der Propheten vor Elisa sitzen, Sach. 3, 8, wo die Gefährten Josuas, die vor ihm sitzen, die

---

an: in loco multitudinis gentium, quae Abrahamo data fuit haereditas, h. e. in mundo, in quo ecclesiam colligit et conservat dominus.

*) Mercerus: ea lege ut quisque pro fructu ejus afferat et quotannis pensitet.

Priester niederen Ranges sind, die unter seiner Aufsicht und Leitung stehen, 1 Sam. 3, 1. Ez. 8, 1. Nach dem Vorherg. ist das: mein Weinberg ist vor mir, s. v. a.: meinen Weinberg habe ich zu hüten. — „Die Tausend dir Salomo", s. v. a. ich entrichte dir Salomo treulich die tausend, die ich dir als den Ertrag des mir anvertrauten Weinberges schuldig bin. Verleb.: „Ich will dafür künftig alles Fleißes Sorge tragen durch deine Gnade*)." Es ist nicht ein eitler Selbstruhm, sondern ein ernstliches Versprechen und ein heiliges Gelübde. — „Und zweihundert denen, welche seine Frucht hüten," s. v. a. und dafür erhalte ich von dir zweihundert als den Lohn, den du den treuen Hütern deines Weinberges gewährest**). Ein Fünftheil des Ertrages mochte der gewöhnliche Lohn seyn, der von dem Besitzer den Verwaltern gegeben wurde. Anders erklärt die Verleb. B. das Verhältniß der zweihundert zu den tausend: „Zweihundert machet aus einen doppelten Zehnten, und zeigt an, daß Christus seine Diener überflüssiger belohne, als vormals geschah unter dem Gesetze Mosis, da sie nur den Zehnten bekamen." Das Suffixum in מריו geht nicht speciell auf den Weinberg Sulamiths, sondern auf den Weinberg überhaupt. Denn die zweihundert correspondiren den tausend. Tausend aber sollte nach V. 11 Jeder bringen, dem ein Theil des Weinberges anvertraut worden. Unter diesen nahm Sulamith nur eine Stelle ein. So kann sie auch nur eine Stelle einnehmen unter den Hütern des Weinberges, die seine zweihundert Silberlinge empfangen. Also s. v. a.: und zweihundert denen, die seine Frucht hüten, und also auch

---

*) Michaelis: verba sponsae, quae non amplius ut supra 1, 6 officii se immemorem esse ita declaret, nec talem in posterum unquam se futuram promittat.

**) Michaelis: ex tua dantis Domini gratia erunt vel cedent in praemium laboris.

mir. Besteht man darauf, daß das Suff. nur speciell auf den Weinberg Sulamiths bezogen werden kann, so wird in dem: den Hütern, die ideale Einheit der Tochter Zion in die reale Vielheit aufgelöst. In Bezug auf den Lohn der treuen Arbeit im Reiche des Herrn vgl. Joh. 4, 36—38. 12, 26. Der h. Paulus sagt in 1 Cor. 3, 8: „Ein Jeder wird seinen eignen Lohn empfangen nach seiner eignen Arbeit", und in 1 Cor. 15, 58: „nehmet immer zu in dem Werke des Herrn, sintemal ihr wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn." Von dem Lohne der Arbeiter im Weinberge redet auch der Herr in Matth. 20, 1—16. Wie es denjenigen ergeht, die den Ertrag des Weinberges seinem Herrn vorenthalten, läßt er die Pharisäer sagen in Matth. 21, 41: „Er wird die Bösewichter übel umbringen und den Weinberg andern Arbeitern austhun, die ihm die Frucht zu rechter Zeit geben," und sagt er selbst in V. 43: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt."

V. 13. „Die du wohnest in den Gärten." Der Garten als Bild der Kirche C. 4, 12 — 16. 6, 2. Der Plural weist auf eine Mehrheit der Kirchen hin, im Einklang mit V. 11, wo auch der Weinberg des Herrn als ein vielgetheilter erscheint. Die Tochter Zion wohnt*) nur in einem der Gärten, aber dieser eine bildet nur einen Theil eines ganzen Complexus, mögen nun die übrigen schon in der Wirklichkeit oder erst in der Idee und Vorherbestimmung vorhanden seyn. — „Gefährten horchen auf deine Stimme." Die Gefährten oder Genossen können entweder die Gefährten des himmlischen Salomo seyn, als solche sind in C. 1, 7 die Könige der Erde vorgekommen, oder die Genossen der Tochter Zion. Für den Sinn kommt beides auf dasselbe

*) Michaelis: jugiter eos custodiens et colens, sicut vineam suam illa secundum praecedentem versum 12 semper ante oculos habebat.

hinaus. Gemeint ist jedenfalls die Heidenwelt, aus der dereinst die Töchter Jerusalems hervorblühen sollten, und deren Aufmerksamkeit auf das, was unter dem Volke Gottes vorging, im Keime zu allen Zeiten vorhanden war, vgl. die Nachweisungen in meiner Schrift über Bileam S. 12 ff. In Salomos Zeit gibt davon die Erzählung von der Königin von Saba Zeugniß, welche aufmerksam lauschte auf das, was die Tochter Zion durch das Organ Salomos sprach, und ausrief: „Selig sind deine Leute und deine Knechte, die allezeit vor dir stehen und deine Weisheit hören," 1 Kön. 10, 8, und: „du hast mehr Weisheit und Gutes, denn das Gerücht ist, das ich gehört habe." — „Laß mich hören," deine Stimme, nämlich noch einmal zum Abschied. Vgl. 2, 14: „laß mich hören deine Stimme, denn deine Stimme ist süß."

V. 14. Dieser Scheidegruß der Tochter Zion erläutert sich aus dem, was schon zu C. 2, 17 bemerkt wurde: „Daß wir hier eine abschließende Formel vor uns haben, zeigt die Vergleichung von 4, 6. 8, 14. — Die Braut nimmt hier Abschied auf Wiedersehen. Die Erscheinung des Bräutigams hier gehört nicht der äußeren Wirklichkeit an; hier wird im Geiste vorgebildet, was dereinst in die Wirklichkeit eintreten sollte." Die Aufforderung fliehe ist nicht im Sinne des Wunsches, sondern des Zugeständnisses zu fassen.

Abhandlungen.

I. Die Einheit des Hohenliedes.

In Bezug auf die Composition des Hohenliedes findet eine Verschiedenheit der Ansichten statt. Die Einen betrachten dasselbe als ein Aggregat einzelner Lieder, die nach der Meinung Mehrerer von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten seyn sollen. Den Andern dagegen ist das Hohelied „ein nicht für die Bühne bestimmtes Drama.“ Sie bemühen sich darin von Anfang bis zu Ende regelmäßigen Fortschritt des Gedankens und der Handlung nachzuweisen.

Die Wahrheit liegt in der Mitte zwischen beiden Ansichten. Wir haben in dem Hohenliede nicht eine Sammlung von Liedern verschiedener Verfasser, auch nicht eine Sammlung unzusammenhängender Lieder desselben Verfassers, aber eben so wenig auch ein durchweg regelmäßig fortschreitendes Ganzes. Das Buch zerfällt in zwei Theile, die Vereinigung und die Wiedervereinigung, und in jedem dieser beiden Theile finden wir nicht einen „dramatischen Fortschritt“ vor, sondern eine Reihe von Versgruppen, in denen das Liebesverhältniß nach verschiednen Seiten dargestellt wird, eine Weise, für welche die h. Schrift mannigfache Analogien darbietet, vgl. meinen Comm. über die Offenb. II, 2 S.

87. Es gilt hier z. B. ganz, was de Wette von dem Buche Daniel sagt: „Das Buch hat einen Plan und bildet ein Ganzes, aber es hat die Anlage, daß ein und dasselbe auf verschiedne Weise wiederkehrt und dem Auge des Lesers sich immer bestimmter und deutlicher darstellt.“

Legen wir zuerst die Gründe dar gegen die Ansicht, daß das Hohelied ein Aggregat ursprünglich unverbundener Lieder sey.

Gleich die Überschrift: das Lied der Lieder, bezeichnet das Hohelied als ein innerlich verbundenes Ganzes. Dieß ist selbst noch der Fall nach der Erklärung, welche eigens dazu erfunden ist, das Zeugniß für die Einheit, welches die Überschrift darbietet, zu beseitigen: das aus vielen Liedern bestehende Lied. Denn ein Aggregat ohne alle innere Einheit könnte doch nimmer ein Lied genannt werden. Um so mehr aber ist es der Fall nach der allein begründeten Erklärung: das herrlichste Lied, die den Sprachgebrauch Salomos selbst für sich hat, der in 1 Kön. 8, 27 durch die Himmel der Himmel die höchsten Himmel bezeichnet, vgl. עדי עדיים, der herrlichste Schmuck, Ezech. 16, 7. 4 Mos. 3, 32. Diese Erkl. ist jetzt allgemein als die richtige anerkannt. Gesenius: „unstreitig s. v. a. das schönste der Lieder.“ Ewald: „Lied, das sich unter den Liedern auszeichnet, gegen welches alle anderen verschwinden.“ Magnus S. 13 bemerkt, die Erklärung: das schönste Lied sey die allein richtige, von allen neueren Interpreten einstimmig angenommene, und gesteht auch zu, der Verfasser deute dadurch an, daß er das Nachfolgende für ein Ganzes halte. Der Singul. שיר könne ohne Zwang nur auf ein einziges, also ganzes Lied hindeuten.

Wie die Überschrift, so zeigt auch der Schluß in C. 8, 13. 14, daß wir ein Buch vor uns haben.

Auf dasselbe Resultat führt uns auch die formelle Anordnung, nach der sich das Hohelied nicht als ein loses Nebeneinander vereinzelter Lieder darstellt, sondern als ein gegliedertes

Ganzes. Die Zehnzahl der Abtheilungen des Buches wird getheilt durch die doppelte Fünf, die eine die Vereinigung, die andere die Wiedervereinigung. Das erste Stück umfaßt C. 1, 2 — 2, 7, getheilt in drei Absätze, vgl. die Einl. zu C. 2, 1—7. Das zweite Stück bildet die Decade in C. 2, 8 — 17. Das dritte Stück ist C. 3, 1 — 11, eine Decade mit einem Schlußverse, getheilt durch die doppelte Fünf, vgl. die Einl. zu C. 3, 1—5 und 6—11. Das vierte Stück die Siebenzahl in C. 4, 1—7. Das fünfte Stück die Decade in C. 4, 8—5, 1. Das erste Stück des zweiten Theiles C. 5, 2 — 6, 3. Das zweite St. die Decade C. 6, 4—7, 1, getheilt durch die Sieben und Drei. Das dritte die Decade C. 7, 2 — 11, getheilt durch die doppelte Fünf. Das vierte die Siebenzahl in C. 7, 12—8, 4, getheilt durch die Drei und Vier. Das fünfte die Decade in C. 8, 5—14, getheilt durch die Drei und Sieben.

Auf die Einheit des Buches führt auch die Thatsache, daß in dem zweiten Theile desselben sich eine Reihe von absichtlichen Herübernahmen aus dem ersten vorfindet, um darauf hinzuweisen, daß das durch die Entzweiung gestörte alte Verhältniß nunmehr völlig wiederhergestellt sey. Dieß Verfahren erreicht seinen Gipfelpunkt in 6, 5—7 vgl. mit C. 4, 1—3, vgl. noch C. 5, 9 und 6, 1 mit C. 1, 8; C. 6, 11 mit C. 2, 12. 13; C. 7, 4 mit C. 4, 5. 7, 5 mit 4, 4. 7, 6 mit C. 4, 3; 7, 12. 13 mit C. 2, 12. 13; 8, 2 mit 3, 4; 8, 3. 4 mit 2, 6. 7. 8, 5 mit 3, 6.

Die mehrfach wiederkehrenden abschließenden Formeln sind eben so viele Hinweisungen auf die Einheit des Buches. So die dreifache Beschwörung der Töchter Jerusalems die Liebe nicht zu wecken, C. 2, 7. 3, 5. 8, 4. Eine ähnliche Formel in C. 2, 17. 8, 14 vgl. 4, 6; dann in 2, 16 und 6, 3.

Als der Mittelpunkt des Ganzen wird gleich in der Überschrift Salomo genannt. Salomo tritt uns als solcher ebenso

auch zu Ende entgegen, C. 8, 11. Mittenimme wird er genannt in C. 3, 7. 9. 11, vgl. 1, 4. 12. 7, 6, wo er unter dem Namen des Königes erscheint. Durch das Ganze hindurch ist der Liebende nur Einer, eben der himmlische Salomo.

Ebenso ist auch die Geliebte durch das ganze Buch dieselbe, die Tochter Zion, das Israelitische Volk. Sie klagt sich im Eingange in C. 1, 6 an, daß sie ihren Weinberg nicht gehütet habe, sie verspricht gegen den Schluß in C. 8, 12, daß sie ihren Weinberg treulich hüten will, was beides nur Sinn hat, wenn unter der Geliebten Israel verstanden wird.

Durch das Ganze hindurch geht die Erwähnung der Töchter Jerusalems, vgl. zu 1, 5, der in das Reich Gottes aufzunehmenden Heidenvölker.

Ebenso die Darstellung der Kirche unter dem Bilde der Mutter des himmlischen Salomo und der Braut, C. 3, 4. 11. 6, 9. 8, 2. 5.

Durch das Ganze erscheint die Kirche als ein Garten voll lieblicher Bäume und Blumen, vgl. zu C. 5, 12—16. 6, 2. 8, 13. 2, 12. 13. 6, 11; die Lilien als Symbol der Lieblichkeit, insbesondere der Völker, die in das Reich des himmlischen Salomo aufgenommen sind, 2, 16. 4, 5. 6, 2. 2, 1. 2. 5, 13. 7, 3; die Brüste als Bild der nährenden Kraft der Kirche, vgl. zu 4, 5; die Wüste als Bezeichnung der Heilslosigkeit, vgl. 3, 6. 8, 5; das Bild der Taube in gleicher Anwendung, vgl. 1, 15. 2, 14. 4, 1. 5, 2. 12. 6, 9.

Der Myrrhen wird in dem kleinen Umfange des Hohenliedes ebenso oft gedacht, wie im ganzen übrigen A. T. Apfelbaum und Apfel kommen in C. 2, 3. 5. 7, 9 und 8, 5 vor, im ganzen übrigen A. T. nur zweimal. Der Libanon mit seinen Cedern steht immer vor der Seele des S., vgl. 3, 9. 4, 8. 11. 15. 7, 5. 1, 17. 8, 9. Durch das Ganze zieht sich das Streben den Reichthum Canaans an edlen Producten möglichst voll-

ständig in das allegorische Gemälde aufzunehmen, ebenso die Vorliebe für locale Vergleichungen, vgl. zu C. 6, 11.

Auf die Einheit führt die Vergleichung der Abschnitte C. 3, 1—5 und C. 5, 2—8 in ihrer Übereinstimmung und in ihrer Verschiedenheit.

Das Ganze hat dasselbe Sprachcolorit, namentlich die Vorliebe für das Fremdländische, speciell das Aramäische. Durch das Ganze geht der regelmäßige Gebrauch des ש für אשר, was in dieser Häufung außerdem im ganzen A. T. nur noch in den Klageliedern des Jeremias vorkommt; das רעיה, Freundin, von der Geliebten, was sonst nirgends sich findet; das דוד, eigentlich Liebe, von dem Geliebten, vgl. 5, 2. 4. 6 und viele a. St. und die ähnliche Bezeichnung der Geliebten durch die Liebe in 2, 7. 3, 5. 10. 7, 7, was außerdem nur Jes. 5, 1 vorkommt, wahrscheinlich aus dem Hohenliede entlehnt, auf welches die ganze Stelle anspielt, auch das Bild vom Weinberge.

Man wird sich nach allem diesem über die Kurzsichtigkeit und Befangenheit derjenigen Ausleger verwundern müssen, welche die Einheit des Hohenliedes verkennen konnten. Die Widerlegung derjenigen aber, welche den „dramatischen Fortschritt" behauptet haben, ist in der Auslegung enthalten. Schon daß nicht zwei dieser Ausleger auch nur in den wesentlichsten Punkten zusammenstimmen, reicht hin zur Begründung des Verdachtes, daß der „dramatische Fortschritt" nicht dem Buche angehört, sondern der dichtenden Phantasie seiner Ausleger, deren rege Geschäftigkeit jeder Blick auf ihre Arbeiten erkennen läßt. Nach dem neuesten Vertreter dieser Auffassung, Delitzsch, soll der Zielpunkt des ganzen ersten Theiles bis zu C. 5, 1 die eheliche Vereinigung seyn, und diesem Ziele soll sich der S. durch eine Reihe vorbereitender Stufen nähern. In Wahrheit aber laufen in die eheliche Vereinigung alle Stücke des ersten Theiles aus, zu Ende eines jeden, schon von dem ersten an, sehen wir die Liebe der beiden Lieben-

den am Ziele der Befriedigung, auf dem Gipfel der Vollendung angelangt, vgl. zu 2, 6. 3, 5. Läßt man dieser offen vorliegenden Thatsache ihr Recht widerfahren, so ist es um den ganzen „dramatischen Fortschritt" gethan, und das „nicht für die Bühne bestimmte Drama" zerrinnt in ein Luftgebilde.

II. Der Verfasser des Hohenliedes.

Für Salomo als Verfasser des Hohenliedes entscheidet die Überschrift, worin er als solcher ausdrücklich genannt wird. Der Grund, auf den hin man die Überschrift verdächtigt hat, es komme in ihr אשר vor, während im ganzen übrigen Buche immer ש, ist ohne Bedeutung. Er schwindet durch die Bemerkung, daß das ש der Poesie angehört, die Überschrift aber wenigstens formell in Prosa geschrieben ist. Positiv aber spricht für die Ächtheit der Überschrift 1) der räthselhafte geistreiche Charakter derselben, das Ineinander der Bezeichnung des Gegenstandes und des Verfassers, vgl. die Auslegung, das wohl für den heiligen Sänger paßt, nicht aber für einen späteren Glossator. 2) Der Umstand, daß zu Anfang des Liedes das Subject fehlt, sobald die Überschrift für unrichtig erklärt wird.

Das Zeugniß der Uberschrift in Bezug auf den Verfasser erhält dadurch Bestätigung, daß die geschichtlichen Beziehungen des Buches auf die Zeit Salomos hinführen. Am entschiedensten und bestimmtesten thun dieß die Stellen C. 4, 8. 7, 5, vgl. die Auslegung. C. 6, 4 führt auf die Zeit vor der Trennung beider Reiche. Ebenso C. 4, 1, wo Jerusalem als die Hauptstadt auch für Gilead erscheint. Auf dieselbe Zeit leitet uns die unterschiedslose Gleichmäßigkeit, mit der die Vergleichungen aus allen Theilen der Davidisch-Salomonischen Monarchie entnommen werden, die offenbar dem S. als ein Ganzes vor Augen liegt:

Jerusalem C. 3, 11. 6, 4, der Tempel 4, 6, der Thurm Davids 4, 4, Engedi 1, 14, Saron 2, 1, die Einsenkung des Jordan ebendas., Thirzah 6, 4, Gilead 4, 1, Hesbon 7, 5, der Karmel 7, 6, der Libanon und Hermon 4, 8.

Auf die Salomonische Zeit führt auch die ganze Art und Weise des Hohenliedes. „Die ganze Empfindung darin — sagt Kleuker, das Hohelied S. 18 — der ganze Ton, und die eigne theils prächtige, theils schöne und natürliche Manier zeugen von einem Verfasser aus den blühendsten Zeiten der Hebräischen Staatsverfassung." Nach Döpke S. 28 offenbart sich in dem Hohenliede „der lebendige Geist eines Dichters, der in freier blühender Zeit lebt, dem ungesucht die sprudelnde Fülle von lachenden Bildern entgegentritt."

Der heitere Sonnenglanz der Salomonischen Zeit bestrahlt auch die an sich dunklen Parthien, während in den späteren Zeiten auch in Liedern des freudigsten Aufschwunges die Wolken sichtbar sind, durch welche sich die Sonne hindurchringt, auch das freudestrahlende Gesicht die Spuren der kurz zuvor vergossenen Thränen zeigt.

Der ganze Gedanke des Hohenliedes konnte nur in einer Zeit entstehen, wie die des Salomo. Auch zu heiligem Spiele (und ein solches liegt in dem Hohenliede vor) fehlt die Lust in Zeiten, in denen das Elend mit schwerem Druck auf den Gemüthern lastet. Da sucht man den Trost und die Stärkung in Gott so direct wie möglich. Die Stelle Jerem. 25, 10: „Und ich vernichte von ihnen die Stimme der Freude und die Stimme des Jubels, die Stimme des Bräutigams und die Stimme der Braut", vgl. 7, 34. 16, 9 gehört um so mehr hieher, da die Voraussetzung unseres Buches die ist, daß auch auf dem niederen Gebiete in der Zeit seiner Entstehung das Lied der Liebe unter Israel ein fröhliches Gedeihen hatte. Das Hohelied

ist wesentlich Umdichtung, ein edles Reis des Geistes, welches in den wilden Stamm des weltlichen Liebesliedes gepfropft wird.

Bestätigung erhält die Angabe des Hohenliedes ferner dadurch, daß wir im Hohenliede Salomos Geist und Eigenthümlichkeiten wiederfinden.

Das Hohelied athmet den hohen Geist, der in 1 Kön. 5, 9 ff. Salomo beigelegt wird.

Das Hohelied wird gleich in der Überschrift als das Lied der Lieder bezeichnet. Nach der Angabe der Bücher der Könige war Salomo Verfasser zahlreicher Lieder, שירים. Diese Angabe reicht allein hin zum Beweise, daß Salomo nicht mit Einigen, die für alle Geister nur Ein Maaß haben, auf das Gebiet der Weisheitssprüche eingeschränkt werden darf, denen der Charakter des Liedes nicht zukommt, dem es wesentlich ist gesungen zu werden, eine Annahme, die zudem schlecht paßt zu Allem, wodurch in den historischen Büchern der universelle Geist Salomos bezeugt wird.

Das Hohelied kann nur von einem solchen verfaßt seyn, der wie Salomo Erfahrungen auf dem Gebiete der irdischen Liebe gemacht hatte.

Die Geschichte bezeugt Salomos Gartenlust. Es heißt in Pred. 2, 4—6: „Ich pflanzte mir Weinberge. Ich machte mir Gärten und Lustgärten (פרדסים), und pflanzte in ihnen Bäume aller Frucht. Ich machte mir Wasserteiche, daraus zu wässern den sprossenden Wald der Bäume." Hier haben wir die natürliche Grundlage für die allegorischen Naturschilderungen des Hohenliedes.*) Die Weinberge finden wir wieder in C. 1,

*) Vielleicht ist diese auch für das leibliche Auge noch vorhanden. Ritter sagt in der Erdkunde Th. 16, 1 S. 280: „Der Segen, den im Oriente überall das System der Bewässerung des Landes verbreitet, hat sich auch im paradiesischen Etham, dem heutigen nur engen aber lieblichen Thale des Wadi Urtas verherrlicht, das höchst wahrscheinlich den Garten Salomonis mit dem Wasserreichthum bezeichnet, der im Hohenliede als Lust-

6. 14. 2, 15. 7, 13. 8, 11, wo der Weinberg des himmlischen Salomo zu Baalhamon offenbar hinweist auf ein natürliches Vorbild, die Gärten in C. 4, 12—15. 5, 1. 13. 6, 2. 11, die Lustgärten in C. 4, 13, die Fruchtbäume in 4, 13. 16. 2, 13. 6, 11, die Wasserteiche in C. 7, 5, vgl. 4, 12. 15. 6, 11.

Salomos Natursinn beschränkte sich aber nicht auf die Gartenlust. Er redete nach 1 Kön. 5, 13 (ohne Zweifel, wie schon Josephus arch. VIII, 2, 5 richtig erkannte, in den vorher erwähnten Gleichnissen und Liedern — denn an eigentlich naturhistorische Schriften kann nach dem ganzen Zusammenhange nicht gedacht werden, indem vorher und nachher nur von der Weisheit Salomos die Rede ist) über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, welcher aus der Wand

---

garten mit den edelsten Früchten geschildert und in der Legende als verschlossener Garten, den Salomo gepflanzt, bezeichnet wird. — Josephus, bei der Schilderung von Salomo's Bauten, von seiner Pracht und Herrlichkeit, erzählt, wie der König, ein Liebhaber der Rosse und Wagen (damals noch Seltenheiten im Jüdischen Palaste), oft am frühen Morgen, mit Anbruch des Tages, auf hohem Wagen sitzend, von geschmückten Trabanten seiner Leibschaar, mit goldgepudertem Haar, zu seinem lieblichen Garten Etham, von Jerusalem zwei Schönus entfernt, gefahren sey und sich da erquickt habe, antiq. VIII, 7, 3. — Robinson war erfreut hier einen murmelnden Bach in Palästina zu erblicken; Wilson meinte, daß die Thäler oberhalb und unterhalb der Salomonischen Teiche durch die Bewässerung ihrer Gärten und Felder stets eine liebliche Zuflucht für den Städtebewohner Jerusalems in die schönere und stillere Natureinsamkeit hätten darbieten müssen. v. Schubert, der in demselben Jahre im Januar schon einmal den Anbruch des Frühlings in Aegypten, im Februar denselben zum zweiten Male in dem Klostergarten auf dem Sinai genossen hatte, traf ihn, am 28 März 1837 hier zum dritten Male in seiner ganzen Milde und Herrlichkeit, wo Kirschen- und Aprikosenbäume an diesem Tage in voller Blüthe standen und die Turteltaube ihre Locktöne hören ließ. Auch Wilson war 1843 nur wenige Tage zuvor (am 18. März), durch die Schönheit des dort anbrechenden Frühlinges auf das lebhafteste an die Schilderung im Hohenliede 2, 11--13 erinnert, und durch die Naturwahrheit des hohen Sängers auf seinem Heimathboden tief ergriffen."

wächst, und redete über das Vieh und über die Vögel und über das Gerege und über die Fische.“ Diese Eigenthümlichkeit finden wir nicht weniger wie in den Sprüchwörtern auch in dem Hohenliede wieder. Der Cedern des Libanon wird in ihnen mehrfach gedacht, neben ihnen der Cypressen, 1, 17, und der Palmen 7, 7. Von ihrer Höhe steigt die bildliche Betrachtung der Pflanzenwelt herab zu den Lilien mit den Dornen, unter welchen sie stehen, C. 2, 2, den Myrrhen, der Alhennapflanze (1, 14), den Dudaim (7, 14) und der ganzen Flora in C. 4, 13. 14. Unter den vierfüßigen Thieren werden die Rosse genannt in C. 1, 9, die Schaafe und Zicklein in C. 1, 7. 8, vgl. 4, 1. 2, die Hirsche und Rehe in 2, 7. 9. 17. 3, 5. 8, 14, die Füchse in 2, 15, die Löwen und Pardel in C. 4, 8. Unter den Vögeln außer den Tauben, die Turteltaube, 2, 12, der Rabe in C. 5, 11. In der ganzen heiligen Schrift findet sich kein Buch, das auf so geringem Raume so zahlreiche Naturbeziehungen darböte. Das Wichtigste aber ist nicht dieß, sondern daß alle diese Naturbeziehungen hier im Dienste der Weisheit stehen, daß sie eingereiht sind in ein allegorisches Gemälde der Schicksale und Führungen der Kirche Gottes. Die ganze Natur ist hier gleichsam in den Geist gebracht. Wer das Hohelied in Fleisch und Blut aufgenommen hat, der sieht sie mit anderen Augen an. Auch der menschliche Leib erhält hier seine Verklärung.

Salomo „baute Häuser“, Pred. 2, 4. Wie er seinen Kunstsinn in großen Bauten bethätigte, wird ausführlich beschrieben in 1 Kön. 6 und 7. Dieser Kunstsinn gibt sich auch in dem Hohenliede in mannigfacher Weise zu erkennen. Dahin gehören die Teppiche Salomos in C. 1, 5, die Ketten und Schnüre in C. 1, 10. 11, die Häuser, deren Balken Cedern, und deren Fußböden Cypressen in C. 1, 17, der Brautwagen von den Bäumen des Libanon mit Säulen von Silber, einer Lehne von Gold, einem Sitze von Purpur in C. 3, 10. 11, die goldnen Ringe

gefüllt mit Türkisen, und das glänzende Elfenbein bedeckt mit Sapphiren in C. 5, 14, die Säulen von Marmor gegründet auf goldnen Füßen V. 15, die Schmucksachen, das Werk der Hände des Meisters in C. 7, 2, der Thurm von Elfenbein in C. 7, 5, die Behausung von Silber in C. 8, 9.

Was im Obigen ausgeführt wurde, hat schon Kleuker, das Hohelied S. 20 angedeutet: „Man vergleiche die Geschichte der Salomonischen Liebe aus den Nachrichten der historischen Bücher; man vergleiche den Salomonischen Geschmack an der Natur und Pracht, den daher alle seine Gedanken und Bezeichnungen derselben nehmen, in den übrigen Reliquien Salomos, so wird sich ein Anderer als Verfasser nicht leicht denken lassen."

Bestätigt wird das Zeugniß der Überschrift für Salomo als Verfasser auch durch die Übereinstimmung des Hohenliedes mit anderen Erzeugnissen Salomos. Vor allem kommt hier die nahe Berührung mit Ps. 72 in Betracht.

Dieser Ps. zeigt im Einklange mit dem Hohenliede, daß Salomo sich mit der Messianischen Hoffnung seines Volkes ernstlich beschäftigte.

Durch das ganze Hohelied führt der Messias den Namen Salomo, die Tochter Zion wird Sulamith genannt, C. 7, 1, und daß sie Frieden gefunden durch den himmlischen Salomo erscheint als der Gipfel ihres Heiles, C. 8, 10. Damit im Einklange steht, daß in Ps. 72 der durch den Messias zu bringende Friede so ganz besonders stark hervorgehoben wird. Der Friede als charakteristisches Merkmal der Messianischen Zeit tritt nirgends so stark hervor, wie in den beiden Messianischen Schilderungen, welche das: „von Salomo", dem Manne des Friedens, dessen Friedensherrschaft das Friedensreich Christi vorbildete, an der Spitze tragen.

Es wird in Ps. 72 nachdrücklich hervorgehoben, daß das Reich jenes großen Königes im Unterschiede von dem seiner Vor-

gänger sich über die ganze Erde erstrecken, alle Könige sich vor ihm niederwerfen, alle Völker ihm dienen werden. Diese Universalität des Reiches Christi tritt auch im Hohenliede stark hervor. Gleich im Anfange, in C. 1, 3, heißt es: „darum lieben Jungfrauen dich“: unter dem Bilde der Jungfrauen erscheinen die Völker, die in das Reich Christi aufgenommen werden sollen. In C. 1, 5 und in einer ganzen Reihe anderer Stellen (vgl. z. d. St.) wird der Töchter Jerusalems gedacht, der Heidenvölker, die sich in der Zeit des Heiles an die Israelitische Mutterkirche anschließen werden. In C. 3, 9—11 wird die Vermählung des himmlischen Salomo mit einer Schaar lieblicher Jungfrauen geschildert. Sechzig ist der Königinnen — heißt es in C. 6, 8 — und achtzig der Kebsweiber und der Jungfrauen ist keine Zahl. Da haben wir in symbolischer Einkleidung genau dasselbe, was in Ps. 72 mit eigentlichen Worten gesagt wird: „Und er herrscht von Meer zu Meer, und vom Strome bis zu den Enden der Erde. Und es beten ihn an alle Könige, alle Heiden dienen ihm.“

Specielle Berührungen sind noch: die Erwähnung des Libanon mit seinen Cedern in Ps. 72, 16, dann das starke Hervortreten des Sprossens und Blühens dort, vgl. V. 3. 7. 16.

Die Sprüchwörter können sich nach der Aufgabe, die sich Salomo in ihnen gestellt und nach der Schriftgattung, der sie angehören, nicht so nahe mit dem Hohenliede berühren, wie Ps. 72. Gemeinsam ist aber auch hier die Vorliebe für Bild und Räthsel, speciell für durchgeführte Personificationen und allegorische Schilderungen, wo namentlich die Personification der Weisheit und der Thorheit in den Proverbien in Betracht kommt. Dazu kommt eine ganze Reihe von einzelnen zum Theil in hohem Grade charakteristischen Berührungen, vgl. die Auslegung. (Besonders Prov. 1, 9 vgl. mit 4, 9. Prov. 1, 28 vgl. mit 5, 6. Prov. 5, 15—18 vgl. mit 4, 12. Prov. 5, 18. 19 vgl. mit 4, 5. Prov. 6, 30. 31 vgl. mit 8, 7. Prov. 9, 5 vgl. mit 7, 3.

Prov. 16, 24 vgl. mit 4, 11. Prov. 20, 13 vgl. mit 5, 2. Prov. 23, 31 vgl. mit 7, 10. Prov. 25, 11 vgl. mit 1, 11. Prov. 25, 12 vgl. mit 7, 2.) Es liegt am Tage, daß diese Berührungen sich nicht bloß auf Spchw. C. 1—9 beschränken, die Einige auf bloße Voraussetzungen hin von den Salomonischen Einzelsprüchen absondern und einer späteren Zeit zuweisen wollen, sondern daß sie sich über das ganze Gebiet erstrecken, welches in den Überschriften der Sprüchwörter Salomo als Eigenthum zugesprochen wird.

Das Zeugniß der Überschrift für Salomo als Verfasser wird endlich auch dadurch bestätigt, daß sich Beziehungen auf das Hohelied schon bei den ältesten Propheten vorfinden, namentlich bei Hoseas, vgl. zu C. 2, 3, bei Joel in C. 3, 3, vgl. zu 3, 6, bei Obadja in V. 3, vgl. zu 2, 14, und bei Jesaias in C. 5, 1, wo nicht bloß der unserm Buche ganz eigenthümliche Gebrauch des דוד wiederkehrt und die Darstellung der höheren Liebe unter dem Bilde der niederen, sondern auch das Symbol des Weinberges zur Bezeichnung der Kirche, ferner dadurch, daß der früher Zeit angehörende Ps. 45 das Hohelied zu seiner Voraussetzung hat und sich als das Compendium desselben darstellt, vgl. die Nachweisungen in der Einl. zu C. 3, 1—5 und in der Abhandlung über die Auslegung des Hohenliedes.

Man wird aber das Zeugniß der Überschrift, für das sich auf diese Weise von allen Seiten Bestätigungen ergeben, um so weniger verwerfen dürfen, da die Anonymität des Hohenliedes die Voraussetzung nicht für sondern gegen sich hat. In der Regel, die freilich ihre Ausnahmen hat, hängen auf den Gebieten, wo der Individualität freier Spielraum gewährt ist (was z. B. bei der heiligen Geschichte weniger der Fall ist, ebenso auch bei denjenigen Psalmen, in denen der S. mehr nur als Interpret der Leiden und Freuden des ganzen Volkes auftritt) Anonymität und Mittelmäßigkeit zusammen. Unter Israel mußte die Anonymität um so mehr in enge Gränzen eingeschlossen seyn, je

weniger umfassend die Literatur und je geringer der Umfang des Landes war.

Kleuker sagt S. 19: „Ein gemeiner Verfasser darf hier schlechterdings nicht versteckt liegen. Unter die Sammlung heiliger und verehrter Bücher aufgenommen zu werden, forderte einen Verfasser, dessen Name selbst verehrt, bewundert und geliebt wurde. Wenn man dieses immer bedächte, so würde man die Periode der Gefangenschaft und nachher nicht so fruchtbar an den größten schriftlichen Producten der Juden machen. Manches von dem, was man hieher verweist, aus Grundsätzen eines bösen Hinterhaltes, könnte eher vom Himmel geregnet seyn." Dagegen wird sich Manches einwenden lassen. Soviel aber beweist es jedenfalls, daß man hier keinen Grund hat, einen berühmten Namen zu streichen.

Die Gründe, mit denen man die Salomonische Abfassung bestritten hat, sind nicht im Entferntesten geeignet, die Gründe für dieselbe aufzuwiegen.

Man beruft sich besonders auf die Sprache. Der Hauptgrund ist hier das häufige Vorkommen des ש für אשר. Daß dieß aber auf Absicht beruht und nicht auf Abhängigkeit von der Sprache des Zeitalters, erhellt aus einem doppelten Grunde: 1) In der in Prosa geschriebenen Überschrift steht אשר. 2) Das אשר kommt in dem ganzen Buche gar nicht vor. Dieß erklärt sich nur aus absichtlicher Vermeidung. In solcher unbedingten Ausschließlichkeit findet sich das ש nirgends, wo sein Gebrauch aus Abhängigkeit von der Sprache der Zeit hervorgegangen.

Daraus nun erhellt, daß in der Bestimmung der Abfassungszeit das ש in keiner Weise leitend seyn kann. Die wahrscheinliche Erklärung der Thatsache ist aber folgende. Das ש für אשר kommt, wie jetzt allgemein anerkannt wird, schon in der Vorsalomonischen Zeit vor, jedoch nur sporadisch. Salomo ist in dem Gebrauche, den er hier davon macht, den Phöniziern ge-

folgt, in quorum reliquiis, wie Gesenius in dem thes. bemerkt, omnis aetatis אשר nunquam, ש persaepe reperitur. Die Poesie hat überhaupt eine Vorliebe für das Ausländische, Seltene, dem Verkehr des gewöhnlichen Lebens Entzogene. *) Salomos universalistische Richtung und umfassender Geist mußte ihn dazu besonders geneigt machen. Das Hereinziehen fremdländischer Wörter in die heilige Poesie liegt auf gleicher Linie damit, daß er den Künstler Hiram aus Tyrus holen läßt, 1 Kön. 7, 13. 14. Beim Hohenliede aber lag dazu in dem Inhalte noch eine doppelte besondere Veranlassung. Das weltliche Liebeslied, welches seine Voraussetzung bildet, war ohne Zweifel in den heidnischen Umgebungen besonders ausgebildet. Es lag nahe auf diese Voraussetzung des Hohenliedes auch durch den Sprachgebrauch hinzuweisen. Ferner, das Streben nach Universalismus in der Sprache paßt trefflich zu dem universalistischen Inhalte des Hohenliedes.

Dasselbe, was in Bezug auf das ש, gilt im Wesentlichen auch in Bezug auf das andere Fremdländische, was in uns. Buche vorkommt und gegen seinen Salomonischen Ursprung geltend gemacht ist oder werden kann. Von der Art ist z. B. das רחיטנו und das ברותים in C. 1, 17, עפר in C. 2, 9 und öfter, סתו in C. 2, 11, das סמדר in 2, 13. 15. 7, 13, אפריון in C. 3, 9, פרדס in 4, 13, רהטים in C. 7, 6, und in dem kleinen Umfange verhältnißmäßig vieles Andere, das meist schon in der Auslegung besprochen worden ist. Daß der Verf. hier nicht etwa von dem Aramaisirenden Sprachgebrauche der späteren Zeit abhängig ist, vielmehr Alles auf Absicht und freier Wahl beruht, erhellt 1, daraus, daß mit Ausnahme des ש kaum etwas vorkommt, was in dem späteren Sprachgebrauche wieder-

*) Daraus erklärt sich das Vorkommen des ש in den Klageliedern des Jeremias, während es in den Weissagungen sich nicht findet, wie ebenso auch nicht in den mehr rhetorischen als poetischen Sprüchen Salomos.

kehrte, das Fremdländische vielmehr dem Hohenliede ausschließlich eigenthümlich ist, 2) daß die Sprache eine jugendliche Frische hat, wie in keinem Erzeugniß aus den Zeiten des gesunkenen Hebraismus.

Andere Gründe gegen die Salomonische Abfassung sind nur als argumenta ad hominem zu betrachten, haben nur gegen diejenigen Bedeutung, welche in der Auslegung von der rechten Bahn abgeirrt sind. Vergeblich ist es, die Salomonische Abfassung vertheidigen zu wollen, wenn man die Allegorische Erklärung aufgibt, wenn man verkennt, daß der Salomo des Hohenliedes der himmlische Salomo ist. Mit vollem Rechte sagt Döpke S. 25: „Jeder Unbefangene, welcher C. 3, 6. 11 und C. 8, 11. 12 liest, wird sich nicht überreden können, daß Salomo dieß von sich selbst sagen konnte." Noch mehr gilt dieß von C. 5, 10—16. Als Selbstlob ist diese Stelle völlig unbegreiflich und vergeblich der Versuch von Delitzsch (S. 17) sie begreiflich zu machen. Ist aber der Salomo des Buches der himmlische Salomo, so gilt was Keil in der Fortsetzung von Hävernicks Einl. S. 474 sagt: „Salomo konnte ohne Zweifel selbst die Liebe dieses Königes ebenso gut besingen, als er in Ps. 72 das ewige Friedensreich desselben besungen hat."

III. Der geschichtliche Ausgangspunkt des Hohenliedes.

Es gilt hier nachzuweisen, daß das Hohelied nicht in der Luft schwebt, daß sich für seinen Inhalt in der Zeit seiner Abfassung mannigfache Anknüpfungspunkte vorfinden.

Das Buch zerfällt, wie bereits bemerkt, in zwei Haupttheile, Vereinigung und Wiedervereinigung.

Die Hauptpunkte des Inhaltes in dem ersten Theile, C. 1, 1—5, 1, sind folgende: 1) Die selige fröhliche gnadenbringende Erscheinung des Messias. 2) Daß dieser den Namen Salomo führt. 3) Seiner Erscheinung gehen schwere Trübsale und Wehen voraus, als verdiente Strafe für die Untreue des Volkes Gottes, und besonders bestehend in Knechtung durch die Weltmacht, vgl. C. 1, 5. 6. 7. 8. 2, 8—17. Diese Leiden erscheinen unter dem Bilde des Sonnenbrandes in C. 1, 6, des Winters und Regens in C. 2, 11, der dunklen Nächte in C. 3, 1, der Wüste in C. 3, 6. Sie werden nach C. 3, 1—3 gesteigert durch die Versuche des Volkes sich selbst zu helfen, das Messianische Heil auf eigne Hand herbeizuziehen. 4) Mit dem Erscheinen des Messias verbunden ist die Aufnahme der Heidenvölker in das Reich Christi, vgl. zu C. 3, 9—11, und zwar durch Vermittlung des alten Bundesvolkes, worauf schon der Name der Töchter Jerusalems hinführt.

Den Inhalt des zweiten Theiles bildet zuerst die Versündigung an dem himmlischen Salomo und das Gericht, dann die Buße und die Wiedervereinigung, welche unter Mitwirkung der Töchter Jerusalems erfolgt, derselben, denen sie früher zum Heile geholfen, die völlige Herstellung des alten Liebesverhältnisses, in Folge deren die Tochter Zion wieder in den Mittelpunkt des Reiches Gottes tritt, die Unzertrennlichkeit des neugeschlossenen Liebesbundes im Gegensatze gegen die Unbeständigkeit des früheren.

Bei dem ersten Theile nun läßt sich in Bezug auf jeden Punkt nachweisen, daß in dem Zeitalter Salomos für ihn bereits eine geschichtliche Basis vorhanden war. 1) Wie lebendig schon in der Zeit Salomos die Erwartung eines persönlichen Messias war, zeigen die persönlich Messianischen Psalmen Davids, Ps. 2 und 110, und Salomos, Ps. 72, ebenso auch der von den Korachiten verfaßte Ps. 45, der wahrscheinlich auch der Zeit Salomos angehört. Der Ausgangspunkt für diese Erwartung liegt

in dem Segen Jakobs vor, in 1 Mos. 49, 10: „Nicht weichen wird Scepter von Juda und Gesetzgeber ausmitten seiner Füße, bis daß Schilo kommt und demselben die Völker anhangen.“ Dieser Ausspruch, combinirt mit der prophetischen Verkündung der ewigen Herrschaft des Davidischen Stammes in 2 Sam. 7, gab für die subjective Psalmenpoesie die vollständige objective Grundlage ab. Die Juda hier zugesagte Ewigkeit der Herrschaft wurde durch 2 Sam. 7 auf David herübergeleitet. Davids Geschlecht mußte also auch die erhabne Persönlichkeit angehören, in der nach Gen. 49 Judas Herrschaft dereinst culminiren sollte. 2) Der Name Salomo geht Hand in Hand mit dem Inhalte von Ps. 72, welcher uns den Messias darstellt als den durch Salomos unvollkommnes Vorbild abgebildeten wahren Fürsten des Friedens, sein Reich als die gerechte Friedensherrschaft. Das rechte Licht aber empfängt der Gebrauch dieses Namens von Christo erst dann, wenn wir erkennen, wie Salomo selbst zu seinem Namen kam. Wir heben hier eine Stelle aus einer noch ungedruckten Abhandlung über 1 Mos. 49, 8—10 aus, die auch in anderer Beziehung mehrfach den Ausführungen dieses Abschnittes zur Ergänzung und Unterstützung dienen wird. „Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß David seinem Sohne Salomo diesen Namen beilegte, weil er hoffte, daß er in seiner gerechten Friedensherrschaft ein Vorbild des Schilo seyn werde, dem die Völker willig gehorchen, so wie durch seine Herrschaft sich zuerst großartig bewährt hatte, was Jakob von Judas Löwensinn und Löwenkraft, von seinem Scepter und seinem Gesetzgeber geweissagt. Wir haben hier das Gegenstück zu der Thatsache, daß die Kinder Israel nach der ersten Einnahme des Landes der Stätte des Heiligthums den Namen Schilo gaben.*) Namen

*) An der ersten Stelle, wo das Schilo als Ortsname vorkommt, Jos. 16, 6 steht vollständig Thaanath Schilo, die Zukunft oder die Erscheinung

und Sache führen bei Salomo in gleicher Weise auf Schilo hin. Was den Namen betrifft, so sind von den vier Buchstaben, aus denen der Name Salomo besteht, drei ihm mit Silo gemeinsam. Die Bedeutung ist genau dieselbe. Ebenso auch die Form. In Salomo findet wie in Schilo *) der höchst seltene Fall der Abwerfung des N zu Ende statt. Bei Ewald, Gramm. §. 163, stehen Salomo und Schilo unmittelbar neben einander. In Bezug auf die Übereinstimmung der Sache verweisen wir auf 1 Chron. 22 (23), 9, wo Nathan zu David spricht: „siehe, ein Sohn wird dir geboren, der wird ein Mann der Ruhe

---

des Schilo. In der Unterwerfung des Landes, in der Ruhe, die der Herr seinem Volke von Allen umher gegeben, erblickten sie ein Unterpfand und Vorspiel des Gehorsams der Völker überhaupt und des Zustandes der vollkommenen Ruhe, der einst mit dem Erscheinen des Schilo stattfinden sollte. Siegfried! das war die Losung, die dem gehobenen Bewußtseyn des Volkes entsprach.

*) Daß Schilo aus Schilon abgekürzt ist, darauf führt außer dem Nomen gentile שִׁילֹנִי, 1 Kön. 11, 29, die Thatsache, daß die Trümmer der Stadt, welche von dem Schilo in unserer St. den Namen erhielt, noch jetzt den Namen Seilun führen, und daß Josephus neben Silo auch Silun schreibt, vgl. Robinson, Reise III, 1 S. 305, endlich die Analogie des Namens Salomo. Die Abstumpfung des ON in O findet sich nach der richtigen Bemerkung von Tuch nur bei Eigennamen, wo die Bedeutung des Ableitungssuffixes gleichgültiger wird. Die einzige scheinbare Ausnahme, das אבדה, Hölle, in Spchw. 27, 20 spricht nicht dagegen, da die Hölle hier, wie anderwärts nicht selten personificirt wird, vgl. Apoc. 20, 13. Doch zeigt dieser Fall recht deutlich, daß man die Eigennamen der Schrift nicht nach dem Maaßstabe der unsrigen beurtheilen darf, daß ihnen ein weiteres Gebiet zugemessen ist. Mit Recht behält der Samaritanische Übersetzer das Schilo bei. So wie in uns. St. uns die Person des Erlösers zuerst entgegentritt, so ist auch Schilo der erste Name des Erlösers, ein Wesensname ganz entsprechend den Namen in Jes. 9, 5, dem Namen Immanuel in Jes. 7, 14. Was die Bedeutung des Namens betrifft, so bildet die Endung ON nach Ewald §. 163 Adjectiva und Abstracta. Daß die Form hier adjective Bedeutung hat, darauf führt die Analogie des nachgebildeten Namens Salomo. Wie dieser bezeichnet Schilo den „Mann der Ruhe", entsprechend dem „Fürsten des Friedens", Jes. 9, 5, und ist, auf seinen Charakter als Nom. propr. gesehen, ganz unserm Friedrich gleich.

seyn, und ich gewähre ihm Ruhe von allen seinen Feinden ringsum, denn Salomo wird sein Name seyn und Frieden und Stille will ich Israel geben in seinen Tagen." Ferner auf 1 Kön. 5, 18 (4), wo Salomo zu Hiram: „Und jetzt hat der Herr mein Gott mir Ruhe gewährt ringsum, es ist kein Widersacher und kein böses Hinderniß." Endlich auf 1 Kön. 5, 4 (4, 24) 5: „Er herrschte im ganzen Lande jenseits des Stromes, von Thipsach bis Gaza, über alle Könige jenseits des Stromes und hatte Frieden von allen seinen Knechten ringsum. Und Juda und Israel saßen sicher, ein jeder unter seinem Weinstocke und unter seinem Feigenbaume, von Dan bis Beersaba alle Tage Salomos."

„Bliebe aber noch irgend ein Zweifel übrig in Bezug auf das typische Verhältniß, in dem Schlomo zu Schilo steht, so würde es durch Ps. 72 beseitigt werden, der auch jeden Gedanken daran zurückweist, daß Salomo etwa mehr als Vorbild seyn könne, daß man gehofft habe, er werde selbst der Schilo seyn, wogegen auch schon Davids Messianische Psalmen Zeugniß ablegen. In Übereinstimmung mit dem: Hier ist mehr denn Salomo, des Herrn in Matth. 12, 42 weist Salomo in diesem Psalme selbst über sich hinaus. In seiner gerechten Friedensherrschaft erblickt er ein Vorbild des Reiches des Fürsten des Friedens, der durch seine Gerechtigkeit und Liebe die Weltherrschaft gewinnt, den alle Könige anbeten, und dem alle Heiden dienen. Wie innig dieser Psalm mit 1 Mos. 49 zusammenhängt, darauf weist uns schon die St. Ezech. 21, 32 hin, wo das: „bis der kommt dem das Recht, dem gebe ich's", wörtlich aus diesen beiden Stellen entlehnt ist, aus der letzteren das „Recht" und das: dem gebe ich's, vgl. dort V. 1. Die Combination beider Stellen weist hin auf den innigen Zusammenhang derselben, darauf, daß Ps. 72 als Commentar zu betrachten ist." Hat Salomo also von Christo seinen Namen, so wird es sehr

natürlich erscheinen, daß er seinen Namen auch wieder auf Christum überträgt. 3) Daß schwere Trübsale der Erscheinung Christi vorangehen werden, konnte schon von vornherein kaum anders gedacht werden, da jeder Heilsfortschritt in der früheren Geschichte des Volkes Gottes durch schwere Leiden vermittelt ist — man denke nur an die Trübsale in Ägypten als Vorläufer des durch Mosen vermittelten Bundes, die Leiden in der Wüste im Verhältniß zu der Einführung in Canaan durch Josua, die Drangsale der Richterperiode im Verhältniß zu den glänzenden Zeiten Davids und Salomos. Doch dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Wir können nachweisen, daß David schon die klare Erkenntniß einwohnte von den schweren Leiden, welche seinem Geschlechte, und somit auch dem Volke Gottes bevorstanden, und seiner endlichen Verherrlichung vorangehen mußten. In 2 Sam. 23 triumphirt David im Namen seines Geschlechtes über die schweren Versuchungen, welche die zukünftigen Leiden mit sich führen werden. Besonders aber offenbaren die Davidischen Psalmen diese Erkenntniß, vor Allem der Davidische Cyclus Ps. 138—45, hervorgerufen durch das Sinnen Davids über die Verheißung in 2 Sam. 7. In diesem prophetischen Vermächtniß, das sicher nicht zufällig die Reihe der Davidischen Psalmen beschließt, begleitet David die Seinen durch die Geschichte und bietet ihnen den rettenden Anker dar in den Stürmen, die, wie er unter Leitung des Geistes Gottes aus seinem eigenen Lebensgange erkannte, ihnen bevorstanden. Alle diese Psalmen haben die Voraussetzung des tiefen Verfalls von Davids Geschlecht zur Grundlage, an welches die Geschicke des Volkes Gottes unzertrennlich geknüpft waren. In der Einl. zu Ps. 142 wurde in meinem Commentar bemerkt: „Eine Unterweisung von David, da er in der Höhle war. David erblickt in seiner verzweifelten Lage, da er in der Höhle war, ein Vorbild der zukünftigen Lage seines Geschlechtes und der Gemeinde. Seine Höhlengedanken legt er ihnen

als Unterweisung vor. Wenn es mit ihnen, dieß ist die Situation, aufs Äußerste gekommen, und dahin wirds kommen, denn den Söhnen wirds nicht anders gehen als dem Vater, auch sie werden ihren Saul zu bestehen haben — dann sollen sie dennoch nicht verzweifeln, sondern vor dem Herrn ihre Klage ausschütten." Der Cyclus schließt in Ps. 145 mit dem Lob- und Dankliede des Hauses David und der Gemeinde nach überstandnem Leiden. Auch was in Cap. 3, 1—3 über die vergeblichen Versuche des Volkes gesagt wird sich selbst zu helfen, findet in diesem Psalmencyclus seinen Anknüpfungspunkt. Zu Ps. 141 wurde bemerkt: „David will seine Nachfolger auf dem Throne stärken gegen die schweren inneren Versuchungen, welche das bevorstehende Kreuz mit sich führte, Versuchungen, die ihm selbst in der leidenvollen Vergangenheit hart zugesetzt hatten, und deren Gefährlichkeit er aus eigener Erfahrung kannte." Zu vergleichen ist besonders V. 4: „Neige mein Herz nicht zu bösem Ding, zu verüben Handlungen in Frevel mit den Übelthätern, und nicht mög' ich essen von ihren Leckerbissen." „Wer an Gottes gerechter Vergeltung irre geworden, dem liegt die Versuchung sehr nahe, daß er sich selbst sein Heil zu schaffen suche, ohne sich ferner in den lästigen und hinderlichen Schranken des göttlichen Gesetzes zu halten, vielmehr überall erlistend und erraffend." Wir bemerken noch, daß bei den Propheten überall die Anschauung vorliegt, daß die Erscheinung Christi in der Zeit der tiefsten Erniedrigung des Davidischen Geschlechtes und des Volkes erfolgen werde, vgl. Christol. 2 S. 5 ff. — Endlich 4) die Erkenntniß der Theilnahme der Heidenvölker an dem Messianischen Reiche ist so alt, wie die Messianische Erwartung überhaupt. Durch Abrahams Saamen sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden, und dem Silo werden die Völker anhangen. In Bezug auf die Erkenntniß der zukünftigen Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes und unter den Scepter Davids in den Davidischen Psalmen

vgl. meinen Comm. Th. 4 S. 645—47 der zweiten Ausg. Auch in dem Gebete Salomos bei der Einweihung des Tempels finden sich Hindeutungen auf die zukünftige Zukehr der Heiden zu dem Reiche Gottes, vgl. 1 Kön. 8, 41—43. 60.

Für den ersten Theil sind somit die Belege ganz vollständig. Es findet sich dort kein Zug vor, der nicht zu dem Bestande der zu Salomos Zeit erweislich bereits vorhandenen Messianischen Weissagung gehörte. Etwas anders aber verhält es sich bei dem zweiten Theile. Gleich für die Anschauung, daß ein großer Theil des Volkes das in Christo dargebotene Heil verschmähen und dadurch dem Gerichte anheimfallen werde, läßt sich aus der Vorsalomonischen und Salomonischen Zeit keine ganz entsprechende Parallele beibringen. Es findet aber auch hier Anwendung, was in Th. 3 der Beiträge S. 333 gegen diejenigen bemerkt wird, welche aus den Drohungen des Exiles in den Büchern Mose's auf die Unächtheit derselben schließen wollen. „Die Drohung des Exiles ist das nothwendige Product der erfahrungsmäßigen Verderbtheit des Volkes; diese wird immer von Moses selbst zu Grunde gelegt. Wie furchtbar sie sich in Zukunft äußern werde, das schließt er aus ihren Ausbrüchen in der Gegenwart, der in so vieler Hinsicht bevorzugten; geschah solches am grünen Holze, was sollte da am dürren werden? Vgl. z. B. Deut. 9, 6. 7: „Ein Volk hart von Nacken bist du. Gedenke, vergiß nicht, wie du den Herrn erzürntest in der Wüste; vom Tage an, da du auszogest aus dem Lande Ägypten, bis da ihr kamet an diesen Ort, seyd ihr widerspänstig gewesen gegen den Herrn." Dann Aufzählung im Einzelnen. Endlich in V. 24 als Resultat: „widerspänstig seyd ihr gewesen gegen den Herrn von dem Tage an, da ich euch kannte." Vgl. noch 5 Mos. 31, 21: „Und wenn sie dann treffen große Übel und Nöthe, so tritt dieß Lied als Zeuge wider sie auf, — — denn ich kenne ihren Sinn, den sie schon heute haben, noch ehe ich sie bringe in das

Land, das ich geschworen." V. 26 und 27: „Nehmet dieß Gesetzbuch und legt es zur Seite der Bundeslade des Herrn eures Gottes, und es sey dort wider dich zum Zeugen. Siehe ich kenne deine Widerspänstigkeit und deinen harten Nacken, siehe jetzt, da ich noch bei euch bin, empört ihr euch wider den Herrn, und wie nun gar nach meinem Tode." Diese Aussprüche sind für die vorliegende Sache um so mehr von Bedeutung, da, wie Salomo in Moses lebte, schon sein Gebet bei der Einweihung des Tempels zeigt, vgl. besonders 1 Kön. 8, 53. 56, und andere Nachweisungen bei Keil. Der heil. Paulus sagt in Röm. 10, 19, schon Moses habe in Deut. 32, 21: „ich werde sie zum Eifer reizen durch ein Nichtvolk, durch ein thöricht Volk sie erzürnen" die Verwerfung der Juden und die Annahme der Heiden angekündigt, und wirklich wäre die Meinung, daß ganz Israel ohne Weiteres zum Genusse des Messianischen Heiles gelangen werde, nach Deut. 32 unbedingt ein Anachronismus gewesen. Nach der Betrachtung der menschlichen Natur und speciell des Wesens Israels, wie sie dem Volke von Anfang an einwohnte und durch das Mosaische Gesetz fest und tief eingeprägt wurde, vgl. über die Tiefe der Sündenerkenntniß in den Psalmen m. Comm. Th. 4 S. 18 ff., nach den Erfahrungen, welche der Zug durch die Wüste, die Zeit der Richter, die Regierung Davids (die Empörung Absaloms gegen den Herrn und seinen Gesalbten und der Aufstand Sebas, dem ganz Israel zufiel) und auch Salomos darbot, unter dem der Abfall von der Davidischen Dynastie schon keimte, der gleich nach seinem Tode zum Ausbruche kam, vgl. die Einleitung zu Ps. 78, war bei den Erleuchteten die Anschauung, daß bei der Erscheinung des Messias das ganze Volk ihm in aufrichtiger und herzlicher Hingabe huldigen werde, eine schlechthin unmögliche. In den Psalmen begegnet uns sehr oft eine scharfe Scheidung unter Israel selbst, die Beschränkung des Heiles nur auf die Gerechten, die Excommunication der Bösen,

vgl. z. B. Ps. 50. 78. 95. 99. 125. Was in unserm Buche vorliegt, ist nur Anwendung dieser allgemeinen Wahrheit auf ein bestimmtes Verhältniß. Diese hier ausgesprochen zu finden darf uns um so weniger Wunder nehmen, da wir die Prophetie durchgängig im Besitze dieser speciellen Erkenntniß finden. Jesaias z. B. klagt in C. 53, 1, daß die Predigt von dem Knechte Gottes unter Israel so wenig Eingang finde (vgl. Joh. 12, 38. Röm. 10, 16), und verkündet in V. 2 und 3, daß die Erscheinung des Heilandes in Knechtsgestalt dem Volke des Bundes zum Ärgerniß gereichen werde. In einer Reihe von Stellen kündigt er das Gericht an, welches in der Messianischen Zeit über die Kinder des Reiches selbst ergehen wird, vgl. z. B. C. 6, 13. 66. Den Unglauben des größten Theiles der Juden an Christum, seine Verwerfung und Bestrafung weissagt Sacharja in C. 11 und 13, 8, so wie die endliche Wiederannahme in C. 12, 10 ff. 13, 9. Maleachi schaut in C. 3, 1 — 6. 19. 24 das Gericht, welches in der Messianischen Zeit unter dem Volke selbst geübt werden soll.

Haben wir gezeigt, daß die Erkenntniß des Messianischen Gerichtes über Israel in der Zeit Salomos nicht befremden kann, so muß es uns auch sehr natürlich erscheinen, daß wir schon hier die Einsicht in seine endliche Wiederannahme vorfinden. Diese ergibt sich von selbst, sobald erst die Verstoßung gesetzt ist. Das Princip, welches der heil. Paulus aufstellt in Röm. 11, 2: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen, welches er vorher erkannt,“ und V. 29: „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen,“ wurde schon in den ersten Anfängen der Gemeinde Gottes erkannt. Man vgl. nur den Schluß von Deuter. 33, dann Deut. 30, 1 ff. Das Ende ist stets bei allen Katastrophen, die über das Volk des Bundes ergehen, und also auch das letzte Ende, die Bekehrung und Begnadigung Israels. Das Compendium alles dessen, was schon die Bücher Mose's in dieser Bezie-

hung enthalten, bietet Deut. 4, 30. 31. dar: „wenn du geängstigt seyn wirst und dich treffen werden alle diese Dinge, so kehrest du am Ende der Tage zurück zu dem Herrn deinem Gott und hörest seine Stimme. Denn ein barmherziger Gott ist der Herr dein Gott, er wird dich nicht lassen noch verderben, und wird nicht vergessen des Bundes deiner Väter, den er ihnen geschworen." Die Erkenntniß der allgemeinen Wahrheit, deren Ausfluß die Verkündung der Wiederannahme Israels nach der Messianischen Verstoßung ist, zeigt Salomo auch in seinem Gebete in 1 Kön. 8, 51, wo die Bitte um Erbarmen für das Volk, wenn sie gesündigt haben, also begründet wird: „Denn sie sind dein Volk und dein Erbe, die du aus Ägypten, aus dem eisernen Ofen, geführt hast."

Es bleibt nur noch ein Punkt übrig, die Bemühungen der Töchter Jerusalems für das Heil der Tochter Zion. Dafür haben wir wenigstens eine gesicherte Analogie in Jes. 66, 20. 21, wo es, nachdem gesagt worden, wie zuerst Boten aus Israel in der Zeit des Heiles die Ehre des Herrn unter den Heiden verkünden, heißt: „Und sie (die bekehrten Heiden) werden alle eure Brüder herzubringen dem Herrn zum Speisopfer, gleichwie die Kinder Israel Speisopfer in reinem Gefäße bringen in das Haus des Herrn. Und auch aus ihnen werd' ich nehmen zu Levitischen Priestern, spricht der Herr." Sind erst die beiden Thatsachen, die Bekehrung der Heiden und der Fall Israels gesetzt, so versteht es sich eigentlich von selbst, daß die Töchter Jerusalems Alles thun, das Volk, von dem sie das Heil erhalten haben, in die Gemeinschaft des Heiles zurückzuführen. Das Gegentheil wäre Unnatur.

Wir haben gezeigt, daß die Keime und Ansätze zu dem Inhalte des Hohenliedes nach allen Seiten in der Zeit Salomos vorhanden waren, daß das Hohelied keine eigentlichen prophetischen Offenbarungen enthält, wie man das auch nach der ganzen Stel-

lung Salomos und nach dem Charakter des Hohenliedes nicht erwarten kann. Dennoch aber lag die Sache nicht so, daß der Inhalt des Hohenliedes bloß aus einem Zusammendenken Salomos geflossen seyn könnte, daß es als Product der Reflexion begreiflich wäre, oder auch, daß es auf gleicher Linie mit den Proverbien stände, die als ein Ausfluß der Weisheit Salomos zu betrachten sind. Die bereits vorhandenen Wahrheiten waren zu keimartig, als daß die Sicherheit und Klarheit auf diese Weise erklärlich wäre, mit der sie hier in ein Ganzes vereinigt sind. Zu dem geschichtlichen Ausgangspunkte muß vielmehr ein Zweites hinzukommen, ein gehobener Zustand des Gemüthes, ein im Geiste seyn, die Anhauchung des menschlichen Geistes durch den göttlichen. Daß diese beim Hohenliede stattgefunden (wie in gleicher Weise bei den Messianischen Psalmen, Ps. 2. 110. 72), das wird dem Geistlichen, der allein das Geistliche zu beurtheilen vermag, keinen Augenblick zweifelhaft seyn. Die Beschaffenheit des Buches zeugt zu laut dafür. Daß aber solche prophetische Zustände im weiteren Sinne Salomo nicht fremd waren, dafür zeugt auch die Geschichte. Sie berichtet über zwei Erscheinungen des Herrn, die ihm zu Theil wurden, 1 Kön. 3, 5. 9, 2, vgl. 11, 9. Aus einem gehobenen Zustande des Gemüths ist auch Salomos Einweihungsgebet hervorgegangen.

IV. Die Auslegung des Hohenliedes.

Welche von den beiden Auslegungen des Hohenliedes die wahre sey, die geistliche oder die buchstäbliche, das muß in der Hauptsache auf dem Gebiete der Auslegung entschieden werden. Der Verf. glaubt, daß die Entscheidung zu Gunsten der geistlichen Auffassung in der gegebenen Auslegung vorliegt, daß die völlige Unhaltbarkeit der buchstäblichen dadurch für jeden Unbe-

fangenen erwiesen ist. Was hier noch zu erörtern ist, soll nur dazu dienen, die dort hervorgebrachten Eindrücke zu verstärken und zu befestigen.

Selbst Magnus (S. 14) kann nicht umhin in dem Namen, den das Buch in der Überschrift führt: das Hohelied, einen Beweis zu erkennen, daß der Verfasser der Überschrift, der nach der früher gegebenen Beweisführung kein Anderer ist als der Verfasser des Buches selbst, das Ganze allegorisch verstanden wissen wollte. — „Denn — sagt er — sähe er es für ein wirkliches Liebesgedicht an, so hätte er mit jener Benennung ein wahres Pasquill auf alle übrigen Schriften des A. T. gemacht. Welcher Israelit durfte ein weltliches Lied für vorzüglicher halten als die vielen Gottespsalmen und Gesänge eines Moses, einer Mirjam, Debora, Hanna, eines David — ja als die gottbegeisterten Reden der Propheten, die doch zuletzt auch nur שירים sind (?)." Dem: das Lied der Lieder hier entspricht das: du bist der schönste unter den Menschenkindern in Ps. 45, 3, um so mehr, da in der Überschrift selbst der Grund der Hohheit dieses Liedes darin gesetzt wird, daß es sich auf den herrlichsten aller Gegenstände, den himmlischen Salomo bezieht, vgl. zu C. 1, 1.

Auch die Nennung Salomos als Verfassers in der Überschrift führt auf die allegorische Interpretation. Mit der Salomonischen Abfassung ist dieselbe unmittelbar gegeben. Denn Salomo konnte von sich selbst nicht also reden, wie hier von Salomo geredet wird. Ist Salomo Verfasser des Buches, so muß der Salomo, mit dem sich dasselbe beschäftigt, von ihm verschieden, der himmlische Salomo seyn, womit dann unmittelbar gegeben, daß die Geliebte keine andere als die Tochter Zion.

Für die allegorische Interpretation des Hohenliedes spricht das Verhältniß, in welchem Ps. 45 zu ihm steht. Muß man bei diesem den geistlichen Sinn als den richtigen erkennen, so wird man auch bei dem Hohenliede die buchstäbliche Auffassung

fallen lassen müssen. Man hat Ps. 45 ein Compendium des Hohenliedes genannt, mit vollem Rechte, wenn man bei dem ersten Theile desselben stehen bleibt. Ps. 45 ist eine Bearbeitung des ersten Theiles des Hohenliedes zum Behufe der öffentlichen Aufführung im Tempel. Die Söhne Koras treten hier zu Salomo in ein ähnliches Verhältniß des geistlichen Dienens, wie anderwärts (Ps. 42. 43. 86) zu David. Gemeinsam ist der König, welcher der schönste unter den Menschenkindern, Ps. 45, 3, ausgezeichnet vor Zehntausenden, Hohesl. 5, 10, vgl. V. 11 ff. Gemeinsam die Bezeichnung des Gepriesenen durch: der König, Hohesl. 1, 4. 11 und besonders C. 7, 6, wo das מֶלֶךְ ebenso wie Ps. 45, 2 ohne Artikel steht. Gemeinsam die Mehrheit der Bräute des Königes, mit denen der König zu gleicher Zeit sich in Liebe verbindet, und unter denen eine eine besonders erhabene Stelle einnimmt, vgl. bes. Hohesl. 1, 3. 3, 6—11. 6, 8. 9, ein Verhältniß einzig in seiner Art, da es nie Sitte gewesen mehr als eine Frau zugleich zu nehmen. Gemeinsam ist die Bezeichnung lieblicher Jungfrauen durch das Bild der Lilien, Ps. 45, 1. In Bezug auf die Berührung des Einganges von Ps. 45, V. 2 mit der Überschrift des Hohenl. vgl. zu 1, 1. Gemeinsam ist die Hervorhebung der Holdseligkeit der Lippen zur Bezeichnung der Lieblichkeit der Rede in Ps. 45, 3. Hohesl. 5, 13, vgl. V. 16. 8, 2. Luc. 4, 22. Zu der Schilderung der Heldenkraft, Herrlichkeit und Majestät des Königes in Ps. 45, 4—6 vgl. Hohesl. 5, 11. 14. 15. Gemeinsam ist die Bezeichnung der Könige der Erde als der Genossen, חברים, des Königes, Ps. 45, 8. Hohesl. 1, 7. 8, 13. Gemeinsam die Verbindung von מר und אהלות, Ps. 45, 9. Hohesl. 4, 14: das אהלות nur an diesen beiden St. Den Palästen von Elfenbein in Ps. 45, 9 entspricht der Thurm von Elfenbein in Hohesl. 7, 5 vgl. 5, 14. In der ernsten Anrede an die Braut, Ps. 45, 11: „höre Tochter und siehe und neige dein Ohr, und vergiß dein

Volk und deines Vaters Haus, und mache daß der König Lust an deiner Schönheit habe" findet sich eine Hindeutung auf eine mögliche Störung des ehelichen Verhältnisses und somit eine Berührung mit Hohesl. 5, 2 ff., wie in dem Hohenliede selbst die Ermahnung die Füchse zu fangen in C. 2, 15 schon im ersten Theile eine solche Hindeutung enthält. Gemeinsam ist endlich der feierliche Brautzug, vgl. Ps. 45, 15. 16 mit Hohesl. 3, 6—11. — Es kann nach allem diesem keinem Zweifel unterworfen seyn, daß die allegorische und speciell die Messianische Auslegung des Hohenliedes und des Ps. 45 miteinander steht und fällt, daß, was bei Ps. 45 die allegorische Erklärung als die allein richtige erweist, zugleich auch für ihre Richtigkeit bei dem Hohenliede spricht, und daß, wer sie bei Ps. 45 anerkennt, bei dem Hohenliede aber läugnet, in eine sehr schwierige Position hineingeräth. Die Stellung, welche der Rationalismus einnimmt, indem er hier und dort die alleg. Interpretation bestreitet, muß als die wissenschaftlichere bezeichnet werden.

Für die allegorische Erklärung spricht, daß die Stellen der Propheten, welche auf das Hohelied anspielen, überall die allegorische Auslegung desselben zur Grundlage haben. Das meiste hieher gehörige ist bereits bei der Erklärung berührt worden. (Vgl. z. B. in Bezug auf Hos. 11, 4 zu 1, 4. Hos. 14, 6. 8. 9 zu C. 2, 3. Joel 3, 3 zu C. 3, 6. Obadja V. 3 zu C. 2, 14. Jes. 33, 17 zu 1, 16. Jes. 35, 1 zu 2, 1. Jerem. 6, 2. 3 zu 1, 7. Jerem. 31, 3 zu 1, 4. Jerem. 49, 16 zu C. 2, 14. Klagel. 2, 13 zu 1, 9. Klagel. 4, 7 zu 5, 10. Klagel. 4, 20 zu C. 2, 3. Ezech. 16, 61 zu C. 1, 5. Ezech. 27, 10. 11. zu 4, 4). Hier nur noch Folgendes. Jesaias, indem er in C. 9, 5 den Messias den Fürsten des Friedens nennt, weist zurück auf den König Salomo in Hohesl. 3, 11. Dort ist von dem Könige Salomo in Bezug auf die auf friedliche Weise in sein Reich aufzunehmende Heidenwelt die Rede, bei Jesaias folgt gleich

darauf: der Mehrung der Herrschaft und des Friedens ist kein Ende." — In Ezech. 16, 11 heißt es: „Und ich schmückte dich mit Schmuck und gab Armbänder an deine Hände und ein Halsband an deine Kehle." Unter dem Bilde des Schmuckes, womit Gott die Neuvermählte schmückte, erscheinen hier die göttlichen Gebote — die Hände als Werkzeug der Handlungen, die Kehle als Organ der Rede. Unverkennbar ist die Anspielung auf die geistlich gedeutete St. Hohesl. 1, 10: Zierlich sind deine Wangen in den Ketten, dein Hals in den Schnüren, „Gottes Ordnungen und Gebote, wie sie an Israel geoffenbart und unter ihm in Übung begriffen waren." Wie im Hohenliede das תורים hinweist auf תורה, Gesetz, so bei Ezechiel das עדי, Schmuck, auf עדות, Gesetz. — Darauf, daß die bei den Propheten weitverzweigte Darstellung des Verhältnisses zwischen Jehova und Israel unter dem Bilde der Ehe überall das geistlich gedeutete Hohelied zur Voraussetzung hat, werden wir später noch kommen.

Für die allegorische Erklärung des Hohenliedes spricht die höchste unter allen Autoritäten, die des Herrn und seiner Apostel. Das N. T. ist mit Beziehungen auf das Hohelied, die sämmtlich auf der Voraussetzung seines geistlichen Sinnes ruhen, durchzogen. Kein Buch des A. T. wird verhältnißmäßig so stark im N. T. berücksichtigt, und man muß sich gar sehr verwundern über die Oberflächlichkeit oder Befangenheit derjenigen, welche behauptet haben, im N. T. werde das Hohelied nirgends angeführt. Dagegen reicht schon das hin, was in meinem Comm. zu Apoc. 3, 20 bemerkt wurde. Erschöpfenderes ist hier in der Auslegung gegeben worden. Der Herr bezieht sich auf das Hohelied unter Voraussetzung seines geistlichen Sinnes z. B. in Matth. 6, 28 — 30, vgl. zu 2, 1. Matth. 13, 25. 24, 42 vgl. zu 5, 2. Matth. 21, 33 ff. zu 8, 11. Luc. 12, 35—37 zu 5, 3. Luc. 13, 31. 32. vgl. zu 2, 15. Joh. 6, 44 vgl. zu 1, 4. Joh. 7,

33. 34 vgl. zu 5, 6. Joh. 21, 16 vgl. zu 1, 8. Zu vgl. noch in Bezug auf Matth. 26, 6 — 13. Mr. 14, 3. Joh. 12, 3. Luc. 7, 38 zu 1, 12. Joh. 2, 1 — 11 zu 2, 4. Joh. 3, 29 zu C. 2, 8. Ephes. 5, 27 zu 4, 7.

Für die allegorische Auslegung spricht der Consensus der jüdischen Synagoge. Die Erklärung, die unter den Juden die eigentlich nationale, zu allen Zeiten und von allen angenommene war, hat das Vorurtheil für sich, die aus unverfälschter Tradition stammende und also die richtige zu seyn. Dieß gilt aber durchaus von der allegorischen Interpretation. Alle jüdischen Zeugen, die wir vernehmen können, sprechen sich für die allegorische Interpretation aus, keiner dagegen. In mehreren jüdischen Zeugnissen wird ausdrücklich versichert, daß nie eine andere Erklärung unter ihnen stattgefunden.

Zwar auf die St. Sirach 47, 17 hat man sich mit Unrecht für die allegorische Auslegung berufen. Denn diese Worte: ἐν ᾠδαῖς καὶ παροιμίαις καὶ παραβολαῖς καὶ ἐν ἑρμηνείαις ἀπεθαύμασάν σε χῶραι ruhen wie alles Übrige auf der Geschichtserzählung in den Büchern der Könige und haben zunächst nicht die im Canon vorliegenden Schriften im Auge. Dieß erhellt schon aus der Erwähnung der ἑρμηνείαι, unter denen nur die Räthseldeutungen verstanden werden können, im Gegensatze gegen die Räthsel selbst, vgl. 1 Kön. 10, 1 — 3. Im Canon liegen solche ἑρμηνείαι von Salomo nicht vor. V. 15, worin Keil eine specielle Beziehung auf das allegorisch gedeutete Hohelied finden will, geht ebenfalls auf 1 Kön. 10, besonders V. 24.

Josephus aber, der das Hohelied ohne Weiteres unter die prophetischen Schriften rechnet, vgl. die Beweisführung bei Kleuker S. 50 ff., bezeugt dadurch, daß es in seiner Zeit allegorisch gedeutet wurde. Er zählt c. Apion. 1, 8 im Ganzen zwei und zwanzig Bücher, die mit Recht als göttliche Zutrauen

gefunden haben, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα: Mose's Schriften fünf Bücher, die Schriften der Propheten, unter die Josephus nach seiner ausdrücklichen Erklärung auch die Geschichtsbücher zählt, dreizehn Bücher — dann noch vier Bücher, welche Hymnen an Gott und Lebensvorschriften an die Menschen enthalten: αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν Die letzteren sind die Psalmen, Hiob, Sprüchwörter, Prediger*). So bleibt also für das Hohelied nur die Stelle unter den Propheten übrig. Das Targum sagt ausdrücklich, daß das Hohelied von Salomo gesungen worden, dem „Propheten und Könige von Israel im Geiste der Weissagung", zu C. 1, 1.

Zeugnisse für die Geltung der allegorischen Auslegung unter den Juden gewährt auch das vierte Buch Esra, nach Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. 2te Ausg. 1 S. 209, noch vor der Römischen Zerstörung Jerusalems verfaßt, nach Laurence (S. 189) zwischen 28 und 25 vor Christus. Es heißt dort in C. 5, 24: ex omnibus floribus orbis elegisti tibi lilium unum (vgl. Hohesl. 2, 1). V. 25. Ex omnibus aedificatis civitatibus sanctificasti tibimet ipsi Sion. V. 26. Et ex omnibus creatis volatilibus nominasti tibi columbam unam, Hohesl. 7, 8. 9. Zion ist dem Verfasser die Lilie, die Taube, die Braut des Hohenliedes.

R. Akiba sagt in dem Talmudischen Tractat Jadaim (vgl. Michaelis praef.): absit omni modo ut quis Israelita negaret, quod canticum canticorum non polluat manus (daß man sich daran ungestraft vergreifen, es durch buchstäbliche Erklärung ent-

*) Die Annahme von Havercamp, daß Prediger und Hoheslied als ein Buch gezählt werden, entbehrt natürlich jeder Begründung. Daß aber unter den dreizehn prophetischen Büchern ein Platz für das Hohelied vacant ist, erhellt schon aus der Thatsache, daß Havercamp die Klagelieder des Jeremias von seinen Weissagungen abtrennt und besonders zählt.

weihen dürfe) sive non sit sacrum; quia totus mundus tanti non est ac ille dies, quo canticum canticorum Israeli est datum. Omnia enim Hagiographa sacra sunt, sed canticum canticorum est sacratissimum. Et si qua de Salomonis scriptis dissensio fuit, ea tantum de Ecclesiaste fuit.

Abenesra sagt in der Vorrede (vgl. ebenfalls Michaelis): absit, absit, ut canticum canticorum de voluptate carnali agat, sed omnia figurate in eo dicuntur. Nisi enim maxima ejus dignitas, inter libros scripturae sacrae relatum non esset: neque ulla de eo est controversia.

Das älteste und gewichtigste Zeugniß für die nationale Geltung der allegorischen Erklärung unter den Juden liegt aber, worauf auch Abenesra hinweist, in der Aufnahme des Hohenliedes in den Canon. Es muß als ein Anachronismus betrachtet werden, wenn manche noch jetzt sich sträuben anzuerkennen, daß diese nur auf Grund der allegorischen Auslegung erfolgen konnte. Im Gegensatze zu der Befangenheit eines Semler und seiner Schule ist man jetzt allgemein zu der Einsicht gelangt, daß nicht bloß religiöser Inhalt, daß vielmehr die auf der Inspiration ruhende Heiligkeit das nothwendige Erforderniß der Aufnahme in den Canon war. Diese aber dem buchstäblich aufgefaßten Hohenliede beizulegen werden nur wenige sich entschließen können, und noch wenigere werden sich überreden mögen, daß schon die Sammler des Canon diese eigenthümliche Ansicht von Inspiration gehabt haben. Die Vorzüge, welche Delitzsch an dem buchstäblich gedeuteten Hohenliede rühmt: „Kindlichkeit ist es, daß sie vor den Töchtern Jerusalems tanzt, daß sie Salomo durch die köstlichen heurigen und fernigen Früchte, die sie ihm über der Thür ihres Hauses aufbewahrt, zu locken sucht, und daß sie auch als Königin noch die ihr als Hirtin und Winzerin geläufigen Liedchen singt" (S. 158), „die feine Wendung, in der sie am Schlusse

des letzten Actes dem Könige die Verbesserung der Lage der Ihrigen nahelegt, zeigt wie weise sie zu reden und zu handeln versteht" (S. 159), „Sie ist ganz und gar eine Blumennatur" u. s. w u. s. w. dienen wahrlich schlecht zur Unterlage für seine Behauptung (S. 177): „Das Hohelied ist nicht minder inspirirt als irgend welche der Psalmen." Solcher Begriff der Inspiration wird an 2 Tim. 3, 16 zu Schanden, in welcher Stelle der Apostel mit dem Wesen des alttestamentlichen Canons zugleich die Grundsätze ausspricht, welche die Sammler desselben bei ihrem Werke geleitet haben: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ. In den wenigen Worten Sprchw. 30, 31: „Lieblich und schön seyn ist nichts, ein Weib das den Herrn fürchtet, soll man loben," ist mehr sittlich religiöser Gehalt, wie in dem ganzen buchstäblich gedeuteten Hohenliede, in Bezug auf das Delitzsch S. 158 das ungeheure Zugeständniß macht: „das specifisch Israelitische tritt an Sulamith gänzlich hinter dem Gemeinmenschlichen zurück." Die Idee der Ehe — behauptet Delitzsch — ist die Idee des Hohenliedes*) — in offenbarem

*) Die Ansicht ist nicht neu. Sie wurde schon in einer ziemlich verdächtigen Zeit, einer Zeit des Capitulirens und Vermittelns, den 70ger Jahren des vorigen Jahrhunderts von Jacobi aufgestellt. Ihre Genesis hat Kleuker S. 139 ff. recht gut entwickelt. Man war, sagt er, in der Überzeugung von der Richtigkeit der allegorischen Erklärung wankend geworden. „Man schwieg sehr gern davon, wie von der Offenbarung Johannis, obgleich aus sehr ungleichen Gründen." Nun erfolgten Angriffe, „die dem Ansehen dieses Denkmales eine gänzliche Zernichtung zu drohen schienen. Daher der Verf. in obiger Schrift eine Rettung versuchte, die das Heilsame und das eines heiligen Dichters Würdige zum Augenmerk hatte. Und wie konnte das besser geschehen, als wenn darin eine Lehre gefunden wurde, die für alle Zeiten moralisch predigend bleibt, eine Empfehlung ehelicher Treue und Verwerfung der Vielweiberei. — — Der H. Verf. ertheilte seine hypothetische Belehrung mit einer so würdigen Bescheidenheit, daß es nicht anders als gefallen konnte. Bedenklichkeit und Bescheidenheit herrschen nämlich, wo Schwierigkeiten gefühlt werden."

Widerspruch gegen C. 6, 8: „Sechzig sind der Königinnen und achtzig der Kebsweiber und der Jungfrauen keine Zahl," und gegen die Geschichte Salomos. Delitzsch weiß sich das Messianisch gedeutete Hohelied nicht mit Salomos Individualität und Art und Weise zu vereinigen, aber gewiß weit schwieriger ist es, psychologisch zu deduciren, wie grade Salomo dazu kam ex professo die Idee der Ehe zu entwickeln. Jedenfalls aber würde eine solche Idee der Ehe, wie sie hier ausgesprochen wäre, nicht in den Canon gehören. Selbst die allgemeine Grundlage der Gottesfurcht würde fehlen. Bei der buchstäblichen Auffassung findet sich im ganzen Hohenliede keine religiöse Beziehung. Die Schilderung der körperlichen Reize, die bis zu Nuditäten fortschreitet, wie sie selbst in der weltlichen Literatur kaum berührt werden, herrscht in dem buchstäblich gedeuteten Hohenliede in anstößiger Weise vor. „Des Kindersegens — sagt Delitzsch selbst S. 183 — geschieht keine ausdrückliche Erwähnung." „Auch als Hausfrau wird Sulamith nicht geschildert," S. 184. Das Ganze ist eine Ansammlung theils anmuthiger, theils geschmackloser Tändeleien. Die Gränze, welche die heilige Schrift von der weltlichen Literatur scheidet, wird in unerträglicher Weise verrückt, wenn man das buchstäblich gedeutete Hohelied noch für des Canons würdig erklärt. — Die Anerkennung der neueren Ausleger, daß die Aufnahme von Ps. 45 in die Psalmensammlung und den Canon sich nur von der Annahme aus erklärt, daß die allegorische Auffassung in jener Zeit nationale Geltung hatte, vgl. die Nachweisungen in der Einl. z. d. Ps., gilt auch mit für unser Buch.

Ein ungünstiges Resultat für die buchstäbliche Erklärung ergibt sich endlich aus der Geschichte der Auslegung. Die älteren Vertheidiger dieser Erklärung sind lauter Leute verdächtigen Namens: Theodor von Mopsvefte, Castellio, Grotius, Simon Episcopius. Die christliche Kirche hat in allen Zeiten der Blüthe und des klaren und festen Bewußtseyns diese Erklärung aufs

äußerste perhorrescirt. Kleuker, selbst gleichsam wider Willen aus Abhängigkeit von der Zeitmeinung ein Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung, sagt S. 132: „Es gibt einige Beispiele ästhetischer Erklärungsarten dieses Buches in der Geschichte. — — Sie sind immer als Schleichwaare angesehen worden.“ Ferner S. 133: „Unter den Christen zeigen sich die ersten Beispiele bei Theodoret. Dieser eifert schon gegen eine ganze Classe solcher Erklärer, die er deswegen irdische, fleischlich gesinnte Menschen u. s. w. nennt. Außer dem Theodor von Mopsveste werden keine angegeben.“ Der milde der pietistischen Schule angehörige J. H. Michaelis redet in der praef. §. 5. von der impia opinio, „der unfrommen Ansicht derjenigen, welche aus der göttlichen und heiligen Liebe dieses Liedes ein profanes oder fleischliches Idyll uns machen.“ Zu Ehren kam die buchstäbliche Erklärung erst in dem Zeitalter des Rationalismus, in der Zeit der tiefsten Erniedrigung der Kirche Christi, die alles gesunden kirchlichen Urtheils und heiligen Geschmackes und Tactes baar und ledig war, und derjenige, der zuerst sie einbürgerte, war der Ritter J. D. Michaelis, ein Hauptrepräsentant von Esaus weltgesinnter Art.

Im Angesichte so gewichtiger Gründe gegen die buchstäbliche Erklärung sollte man sich wahrlich nur durch die schlagendsten Argumente von der Bahn der geistlichen Auffassung abführen lassen. Dagegen aber ist, was man gegen dieselbe angeführt hat, nur leichter Schein und Nebel, welcher bei tieferer Untersuchung sofort verschwindet.

Das Argument, worauf man besonderes Gewicht legt, ist folgendes. „Nicht einmal die allegorische Darstellung Israels unter dem Bilde einer Jungfrau ist in der Salomonischen Zeit hinreichend vorbereitet. Abgesehen von der einen Psalmenstelle, Ps. 9, 15 wird dieses Bild erst seit Am. 5, 2 bei den Propheten häufig.“ (Delitzsch S. 64). „Erst seit der Jesaianischen

Zeit wird diese Verpersönlichung Israels, Judas, Zions, Jerusalems als בת oder בתולת stereotyp und sehr beliebt." (S. 20). „Im Pentateuch findet sich weder direct noch redebildlich irgendwo ausgesagt, daß Jehova Israels Gemahl oder Bräutigam sey. — — Läßt sich gleich nicht läugnen, daß das pentateuchische זנה אחרי sich zu dem weiteren Entwickelungsverlauf wie der keimartige Anfang verhält, so ist doch gewiß, daß die Anschauung des Verhältnisses Jehovas zu Israel aus dem Gesichtspunkte der Ehe in der Mosaischen Zeit noch gänzlich unentfaltet war. — — Auch solche verbildlichende Stellen, wie Jes. 61, 10 vgl. Jerem. 2, 32, und 62, 5, vgl. Zeph. 3, 17, wo Jehovas Liebesfreude an Israel unter dem Bilde der festlichen Freude des Bräutigams und der Braut aneinander dargestellt wird, finden sich nirgends in dem der späteren Königszeit vorangegangenen Schriftthum."

Dagegen nun ist zu bemerken, daß die in den Büchern Mose's vorliegenden Keime der Darstellung der höheren Liebe — des Verhältnisses Gottes oder Christi zu dem Volke des A. und N. B. — unter dem Bilde der niederen, bedeutender sind als wie dieß hier zugestanden wird.

Es ist schon von vornherein kaum denkbar, daß diese bildliche Darstellung nicht schon von den ältesten Zeiten unter Israel gangbar gewesen. Die Voraussetzungen dafür liegen in dem in den Büchern Mose's so nachdrücklich eingeschärften: „du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen deinen Kräften", 5 Mos. 6, 5, vgl. 10, 12, verglichen mit 1 Mos. 2, 24, wo die Ehe als das innigste unter allen Liebesverhältnissen erscheint.

In Bezug auf die Stellen 2 Mos. 34, 15. 16. 3 Mos. 20, 5. 6. 17, 7. 4 Mos. 14, 33, wo der Götzendienst und überhaupt der Abfall von dem Herrn als Hurerei erscheint, vgl. Beitr. 2 S. 49.

Von noch größerer Bedeutung aber sind die von Delitzsch

ganz übersehenen Stellen 5 Mos. 32, 16: „sie reizen ihn zum Eifer durch Fremde," und V. 21: „sie reizten mich zum Eifer durch Nichtgott, und ich will sie zum Eifer reizen durch Nichtvolk" (vgl. Spchw. 6, 34. 35.) Schon Vitringa bemerkt zu d. St.: Est autem metaphora hic manifeste desumta a marito, qui cum ab uxore sua illicitis amoribus indulgente se spretum videat, et inde aegritudine affectus, ut vicissim ipsi aegre faciat, et ad zelotypiam commoveat, non simulate sed aperte amorem et affectum suum ad aliam transfert, ignobiliorem etiam mulierem, eamque uxore sua spreta, ut videtur, in torum assumit.

Nach diesen St. wird man auch in dem: „ich der Herr dein Gott bin ein eifriger Gott", des Grundgebotes 2 Mos. 20, 5, vgl. 34, 14, eine Beziehung auf das eheliche Verhältniß zwischen Jehova und Israel nicht verkennen können, Michaelis: consortis impatiens ut maritus corrivalis, vgl. 4 Mos. 5, 14.

Wenn Benjamin in 5 Mos. 33, 12 der Geliebte ידיד des Herrn genannt wird, so führt schon das Wort selbst auf die Innigkeit der Liebe, wie sie zwischen Bräutigam und Braut stattfindet. Salomo selbst führte nach 2 Sam. 12, 25 den Namen Jedidja: „und er nannte seinen Namen Jedidja wegen des Herrn," vgl. das der Herr liebte ihn, V. 24. In Jedidah, der Mutter des Josias, 2 Kön. 22, 1, freut sich das Wort gleichsam zu dem dem Bilde angemessenen Genus gelangen zu können.

Bei alle dem aber kann nicht in Abrede gestellt werden, daß zwischen der Vorsalomonischen Zeit und der Nachsalomonischen ein Unterschied in Bezug auf den Gebrauch dieser bildlichen Darstellung vorliegt, daß sie in der letzteren einen ausgeprägteren Charakter trägt und häufiger vorkommt. Die Vergleichung der Stellen Hos. 1 — 3. Jes. 1, 21. 50, 1. 54, 5. 61, 10. 62, 4, 5. Jerem. 2, 2. 32. 3, 1. 31, 22: „das Weib wird den Mann umgeben" — Israel den Herrn, vgl. Christol. 3 S. 567,

31, 32: „aber ich traue sie mir an." vgl. Christol. S. 574 ff. — „Er traut sich die abtrünnige Israel von neuem an, und zwar also, daß nun das Liebesband fest und unzerstörbar wird," — Ezech. C. 16 und C. 23, mit den pentateuchischen St. wird dieß sogleich zur Anschauung bringen.

Was aber wird durch die Thatsache bewiesen? Es ist eine falsche Meinung, daß dergleichen nach und nach und in ganz geordneter Stufenfolge entsteht. Allerdings werden sich gewisse Keime und Vorbereitungen vorfinden, aber die eigentliche Einbürgerung geschieht durch einen einzelnen Geist, der kräftig von einer Idee ergriffen ist. Es wäre leicht, dieß durch die ganze Schrift zu verfolgen. Wir wollen aber nur auf das Beispiel von Jes. 53 hinweisen, wo das Bild des stellvertretenden Leidens des Knechtes Gottes uns gleich in scharfen Umrissen entgegentritt und fortan das unverlierbare Eigenthum der Gemeinde Gottes wird. Die besonnene Kritik wird daraus, daß vor dem Hohenliede die bildliche Darstellung nur sparsam und keimartig sich vorfindet, nach dem Hohenliede häufig und entwickelt, den Schluß ziehen 1. daß das Hohelied von Salomo verfaßt seyn muß und 2. daß man es nie anders als allegorisch verstanden hat. Bestätigt wird dieß Resultat dadurch, daß in Übereinstimmung mit dem kettenartigen Charakter der heiligen Schrift die bildliche Darstellung grade in denjenigen schriftstellerischen Erzeugnissen besonders ausgeführt uns entgegentritt, die dem Hohenliede der Zeit nach von denen, die sie überhaupt haben, am nächsten stehen, nämlich in dem aller Wahrscheinlichkeit nach noch aus der Salomonischen Zeit stammenden Ps. 45, in dem Israel als die Gemahlin des Messias erscheint, die Heidenvölker als ihre Gefährtinnen, die Stadt Tyrus als Tochter Tyrus, und bei Hoseas, wo die Darstellung des Verhältnisses des Herrn zu Israel unter dem Bilde und Symbol der Ehe sich nicht nur durch die ganzen ersten drei Capp. hindurchzieht, sondern auch in den übrigen Capp. stets

wiederkehrt. Dazu kommt, daß der Prophet die Grundlagen des Verständnisses dieser Darstellung als unter dem Volke vorhanden voraussetzt, eine Voraussetzung, welche sich kaum erklärt, wenn bloß die Andeutungen des Mosaischen Gesetzes vorhanden waren. Endlich, daß bei Hoseas die Beziehungen auf das allegorisch gedeutete Hohelied auch sonst unverkennbar sind, ebenso auch Jesaias in C. 5, 1 und anderwärts, Jeremias und Ezechiel (vgl. S. 252) unläugbar auf das Hohelied anspielen. Es ist eine beachtenswerthe Thatsache, daß grade die Propheten, bei denen diese symbolische Darstellung sich findet, es besonders sind, bei denen sich auch sonst nachweisen läßt, daß sie sich in das Hohelied vertieft haben.

Noch wird geltend gemacht, die Messianische Idee habe im A. T. nirgends eine so lebendige und unmittelbare Gegenwart gewonnen, wie es im Hohenliede der Fall seyn müßte, vgl. Delitzsch S. 73. Dagegen aber genügt ein Blick auf Ps. 45, dessen Messianität von Delitzsch selbst anerkannt wird, Ps. 2. 110. Wenn anderwärts die Anschaulichkeit eine minder große ist (vgl. jedoch z. B. Jes. 9), so erklärt sich das aus dem Unterschiede der Prophetie und der Poesie. Nur der letzteren gehört die eigentliche Ausmalung an. Die Prophetie bleibt vorwiegend bei dem nackten Gedanken stehen. Daß in Bezug auf diesen das Hohelied mit der Prophetie zusammenstimmt, haben wir bereits nachgewiesen.

Wir schließen mit der Bemerkung, daß die geistliche Auslegung des Hohenliedes nicht weniger wie von ihren Gegnern auch von ihren Freunden Schweres erlitten hat. Sehen wir ab von denjenigen, die bis in die neueste Zeit hinein durch ihre Privateinfälle die allegorische Auslegung in Ungunst gebracht haben, so treten uns in der Geschichte dieser Auslegung zwei Hauptverirrungen entgegen. Ein unglückliches Erzeugniß der Opposition gegen Christum und seine Kirche ist die Meinung der meisten

Jüdischen Ausleger, das Hohelied sey eine poetische Geschichte der Führungen Israels von Abraham an. Die christliche Auslegung dagegen ließ sich vielfach zur Verkennung des specifisch Israelitischen Inhaltes verleiten, in einer Anwandlung des heidenchristlichen Stolzes, den der heil. Paulus so nachdrücklich bekämpft, und in Bezug auf den leise Hindeutungen und Warnungen schon in unserem Buche selbst sich finden. Die Aufgabe der kirchlichen Auslegung ist jetzt die, solchen Befangenheiten gründlich entsagend der buchstäblichen Auffassung, die den Schatz der heiligen Schrift eines seiner edelsten Kleinode beraubt, allen Vorwand zu benehmen und dahin zu wirken, daß sie fernerhin nur als Product der Neigung und Willkür sich darstellen kann.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.

